تعارف الحضارات

رؤية جديدة لمستقبل العلاقات بين الحضارات



تحرير

زكي الميلاد   صلاح الدين الجوهري

تعارف الحضارات

تعارف الحضارات

رؤية جديدة لمستقبل العلاقات بين الحضارات

تحرير

زكي الميلاد   صلاح الدين الجوهري

١٤٣٥ هـ / ٢٠١٤ م

دار الكتاب المصري
القاهرة

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

دار الكتاب اللبناني
بيروت

مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة – أثناء – النشر (فان)

مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة – أثناء – النشر (فان)
مؤتمر تعارف الحضارات (2011 : الإسكندرية، مصر)
تعارف الحضارات : رؤية جديدة لمستقبل العلاقات بين الحضارات / تحرير زكي الميلاد، صلاح الدين الجوهري. – الإسكندرية : مكتبة الإسكندرية ؛ 2014.

تدمك 978-977-492-259-3

يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.
1. الاتصال الثقافي. 2. الصراع الثقافي. 3. العلاقات الخارجية. 4. صدام الحضارات. أ. الميلاد، زكي.- ب. الجوهري، صلاح الدين. ج. مكتبة الإسكندرية. د. العنوان. هـ. السلسلة.

ديوي – 303.482   2013 695509

ISBN: 978-977-492-259-3   رقم الإيداع: 2013/20322

تتقدم مكتبة الإسكندرية بالشكر والتقدير
للوكالة السويسرية للتنمية والتعاون Swiss Agency for Development and Cooperation (SDC)
ومؤسسة كارنيجي بنيويورك Carnegie Corporation of New York
على الدعم المادي والمعنوي الذي قدَّماه للمشروع.

مصر – ٣٣ شارع قصر النيل – القاهرة – تليفون: ٢٣٩٢٢١٦٨/٢٣٩٣٤٣٠١/٢٣٩٢٤٦١٤
ص.ب. العتبة الرمز البريدي ١١٥١١ – القاهرة – ج.م.ع، فاكسميلى ٢٣٩٢٤٦٥٧ (٢٠٢)+
لبنان – بيروت شارع مدام كورى تجاه فندق بريستول – بيروت – تليفون ٧٣٥٧٣٢، فاكس / ٩٦١١٣٥١٤٣٣ +

الطبعة الأولى
١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م
First Edition
A.D. 2014 - H 1435

Website: www.daralkitabalmasri.com
E-Mail: info@daralkitabalmasri.com

هذا الكتاب ضمن فعاليات مشروع «إعادة إصدار مختارات من التراث الإسلامي الحديث في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريَّين/ التاسع عشر والعشرين الميلاديَّين»

المحتوى

الفصل الثاني

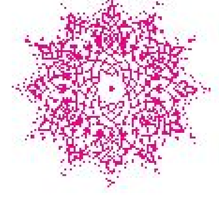
تعارف الحضارات.. الخبرة والممارسة

الفصل الثالث

تعارف الحضارات.. وصورة الآخر

الفصل الرابع

تعارف الحضارات.. في ميزان النقد



مقدمة التحرير

في شهر حزيران - يونيو ٢٠١٠م، وأثناء مشاركتي (المحرر الأول) في مؤتمر نظمته مكتبة الإسكندرية في مدينة الإسكندرية الجميلة، تقدمت باقتراح لإدارة مكتبة الإسكندرية يدعو لتخصيص مؤتمر حول فكرة (تعارف الحضارات)، وكان الاقتراح مشفوعًا بتصور موسع، يشرح طبيعة هذه الفكرة خلفياتها وأبعادها، عناصرها ومكوناتها، فلسفتها وحكمتها، مع الإشارة إلى علاقة هذه الفكرة، بفكرة حوار الحضارات وما بينهما من مفارقات في المبنى والمعنى، والسياق والاتجاه، والمصدر والمنبع.

وحين قصدت مكتبة الإسكندرية بهذا الاقتراح، كنت مدفوعًا بثلاث خلفيات متصورة وراجحة عندي، وهذه الخلفيات الثلاث هي:

أولاً: كنت واثقًا بدرجة كبيرة بإمكانية موافقة إدارة مكتبة الإسكندرية على الاقتراح، ومنشأ هذه الثقة بهذه الدرجة، كان نابعًا من أمرين متلازمين، الأول: العلاقة الطيبة والممتازة بيني وبين إدارة المكتبة، العلاقة التي نمت وتواصلت بصورة متصاعدة، وتطورت إلى التعاون في أعمال مشتركة. والأمر الثاني: قادني

إليه ما تكون عندي من معرفة مباشرة ومتراكمة عن شخصية المكتبة، إذ وجدتها مكتبة منفتحة على الأفكار، ومرحبة بالمبادرات، ومشجعة على الابتكار، وأنها تتعامل بأفق واسع ونظر بعيد.

وقد وجدت فيما بعد أن هذه الثقة كانت في محلها، فبعد أن تحدثت عن فكرة المؤتمر في شهر يونيو ٢٠١٠م، وقبل سفري من هناك حصلت على شبه موافقة مبدئية، وخلال أقل من سنة تحول هذا الاقتراح إلى فعل عملي، بانعقاد هذا المؤتمر.

ثانيًا: لقد وجدت أن مكتبة الإسكندرية في رسالتها وخطابها وأنشطتها ليس فقط تنهض بفكرة (تعارف الحضارات) وإنما تتمثلها فعليًّا، وتمارسها عمليًّا، وبصورة فعالة ومستمرة، وذلك من خلال مراكزها المتعددة، وعلاقاتها الواسعة مع العديد من المجتمعات والثقافات، وبواسطة مجموع أنشطتها السنوية المكثفة والمتنوعة.

وحين العودة إلى الرسالة التي حددتها المكتبة لنفسها، وأرادت الوصول إليها، والنهوض بها، فهذه الرسالة تتحدد حسب رؤية المكتبة، في أن تصبح المكتبة (مركزًا للتميز في إنتاج المعرفة ونشرها، وملتقى للحوار والتفاهم بين الشعوب).

وترى المكتبة نفسها وبكل ثقة، أنها (قد نجحت في أن تصبح مركزًا فريدًا للحوار بين الشعوب والحضارات، من خلال اجتذاب المشاركين من كل أنحاء العالم، ففي المكتبة تتلاشى كل الاختلافات، ويبقى حب المعرفة والتفاهم

واحترام إنسانيتنا المشتركة)، هذا ما جاء في التقرير السنوي للمكتبة للفترة الممتدة ما بين يوليو ٢٠٠٧ إلى يونيو ٢٠٠٨م.

وفي كل سنة هناك جدولة كبيرة من المشاريع والأعمال التي تنهض بها المكتبة في إطار تواصلها مع الثقافات الإنسانية المتنوعة، والتي تشمل العديد من المجالات والميادين، ومنها ميادين العلوم والفنون والآداب والبيئة والجغرافيا وغيرها، ومن خلال مراكز متعددة تنشط داخل المكتبة، ومنها مركز الفنون، ومركز الخطوط، ومركز توثيق التراث الحضاري والطبيعي وغيرها.

ثالثًا: الإسكندرية المدينة التي يعرفها التاريخ جيدًا بوصفها مركزًا مهمًّا في التقاء الثقافات وتعارفها، فهي المدينة التي أسست كما يقول الدكتور مصطفى النشار في كتابه (مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية) الصادر سنة ١٩٩٥م، لا لتكون عاصمة للدولة فحسب، بل لتكون مدينة عالمية وذلك للمرة الأولى في تاريخ المدن، واعتبرها المؤرخ تارن أنها كانت أعظم مدينة في العالم المعروف آنذاك، ويضيف المؤرخ تارن: وإذا كانت أثينا قد احتفظت لنفسها منذ قديم الزمان، فإن الإسكندرية قد علت عليها، وحجب بهاؤها بريق أثينا فأصبحت قبلة العلوم والآداب التي يشد إليها الدارسون رحالها.

لهذه الخلفيات الثلاث جاءت المبادرة بطلب عقد مؤتمر حول فكرة (تعارف الحضارات).

وفي الرابع عشر من شهر جمادى الآخرة ١٤٣٢هـ، الموافق الثامن عشر من شهر مايو ٢٠١١م، عقد هذا المؤتمر في مدينة الإسكندرية بعنوان (تعارف الحضارات)، وكان مؤتمرًا دوليًّا نظمته مكتبة الإسكندرية بالتعاون مع مركز الحوار في الأزهر الشريف ومركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة.

حضر المؤتمر جمع كبير من الباحثين والأكاديميين من مصر والعالم العربي، ومن بعض الدول الإسلامية مثل تركيا وماليزيا وإندونيسيا وكوسوفا ونيجريا ومالي.

وقد ناقش المؤتمر على مدى يومين، خمسة محاور أساسية، توزعت على خمس جلسات عمل، وتحددت هذه المحاور في الموضوعات التالية: (تعارف الحضارات الفكرة والتأسيس، التعارف الحضاري في الفكر الإسلامي، تعارف الحضارات الخبرة والممارسة، تعارف الحضارات والمجالات المختلفة، تعارف الحضارات وتغيير العالم).

وتحدث في المؤتمر ثمانية عشر باحثًا وأكاديميًّا من مصر والسعودية وتونس والجزائر والمغرب وتركيا، إلى جانب مداخلات ومناقشات موسعة ومستفيضة من الحضور، كما كانت هناك محاضرة مميزة لفضيلة الإمام الأكبر الأستاذ الدكتور أحمد الطيب شيخ الأزهر ألقيت في جلسة الافتتاح، إلى جانب كلمة المكتبة

التي ألقاها الدكتور صلاح الدين الجوهري، وكلمة مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات في جامعة القاهرة ألقتها الدكتورة باكينام الشرقاوي.

ومثل هذا المؤتمر محطة مهمة في مسارات تطور فكرة تعارف الحضارات، سوف يتذكرها ويتوقف عندها من يتتبعون تاريخ تطور هذه الفكرة، التي شقت طريقها نحو المجال التداولي، وشهدت وما زالت تشهد نموًّا وتجددًا وتراكمًا فكريًّا ومعرفيًّا.

وقُدِّم في هذا المؤتمر، مجموعة من الأوراق البحثية الجادة والمهمة، لباحثين وأكاديميين مشهود لهم بالخبرة والمعرفة، تناولوا الحديث عن فكرة تعارف الحضارات من زوايا متنوعة، ومن مداخل متعددة، وبالاستناد إلى خبرات ومعارف متخصصة.

فمن مصر، كانت هناك مشاركة لمجموعة من الباحثين المعروفين، وهم حسب ترتيبهم في البرنامج: الدكتور سيف الدين عبد الفتاح أستاذ النظرية السياسية بجامعة القاهرة، الذي تحدث حول (الإشكاليات المنهجية والمعرفية لبناء مفهوم تعارف الحضارات)، وحسب رأيه فإن البحث عن هذه الإشكاليات المنهجية والمعرفية يعد من المقتضيات الضرورية لبناء مفهوم تعارف الحضارات، بوصفه مفهومًا جديدًا يتصل بالمجال الحضاري الإسلامي، وفي هذا النطاق عالج الباحث مفهوم تعارف الحضارات من جهة علاقته بمفاهيم الحوار والتواصل والتعاون، إلى جانب علاقته بمفهوم العولمة.

وتحدث الأستاذ مدحت ماهر الباحث في مركز الحضارة للدراسات السياسية بالقاهرة، حول (التأسيس المعرفي والرؤية القرآنية لتعارف الحضارات)، وتطرق إلى الجانب النقدي متتبعًا ومناقشًا بعض الكتابات والدراسات التي حاولت التأسيس لمفهوم تعارف الحضارات، معتبرًا أن هذا الجانب النقدي سوف يسهم في تطوير وتعميق هذه التأسيسات المعرفية لهذا المفهوم الحضاري الجديد.

وقدم الدكتور محمد كمال الدين إمام أستاذ ورئيس قسم الشريعة كلية الحقوق جامعة الإسكندرية، ورقة بعنوان (مصطلح تعارف الحضارات.. رؤية إسلامية حوار مع زكي الميلاد)، ناقش فيها رؤية زكي الميلاد لمفهوم تعارف الحضارات، والرأي عنده بعد هذه المناقشة أن تعارف الحضارات، بالمعنى الوظيفي ينبغي أن يتحرك في مسارين، هما:

المسار الأول: تكويني، وظيفته حفظ التنوع باعتباره سنة كونية، والسياق القرآني في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ﴾ [الحجرات/ ١٣] يدعم هذا التنوع، لأن الخلق والجعل كليهما يشير إلى الجبلّة والفطرة.

المسار الثاني: تكليفي، لأن كلمة (لتعارفوا) ليست مجرد توصيف لواقع، بل هي تكليف بواجب، وعليه فإن أمة الإسلام مطالبة بأن تكون الأمة الوسط، والأمة القدوة، والأمة المبادرة إلى تفعيل مبدأ تعارف الحضارات.

كما تحدث الدكتور محمود عزب الأستاذ بجامعتي الأزهر والسوربون ومستشار شيخ الأزهر لشؤون الحوار، حول (حوارات التعارف البينية داخل الحضارة الإسلامية)، مسلطًا الضوء على ما شهدته الحضارة الإسلامية من حوارات بينية لها علاقة بمفهوم التعارف، بما يسهم في لفت النظر إلى هذا المفهوم الإنساني والحضاري في المجال الإسلامي.

ومن جهته قدم الدكتور عاصم حفني المحاضر في قسم الدراسات الإسلامية والعربية في مركز الدراسات الشرق أوسطية بجامعة ماربورج الألمانية، ورقة عنوان (تعارف الحضارات.. والمنظومات القيمية)، منطلقًا من خلفية يقررها بقوله: تمثل المنظومة القيمية مكونًا هامًّا لكل حضارة، وعلامة مميزة في تحديد هويتها، كما أن لكل حضارة، ما يمكن تسميته بالكود القيمي، الذي يتعين معرفته والإلمام به عند الرغبة في معرفة الآخر والحوار معه، بهدف فهمه فهمًا جيدًا، والتعايش معه، والحد من الأحكام المسبقة التي تعمق الخلاف وتذكي الكراهية وربما تؤدي إلى الصراع، وعليه فلا يمكن تَصَوُّر حوار جاد وفاعل ومثمر للحضارات دون معرفة موضوعية لمكونات كل حضارة. ومنتهيًا في الخاتمة إلى التأكيد على أن التعرف على المنظومة القيمية للآخر، واحترامها في إطار ما يعرف بتعارف الحضارات، لا يعني بالضرورة قبول هذه القيم والدعوة إلى إحلالها بديلاً عن منظومة الأنا القيمية.

وأما الدكتور سامح فوزي نائب مدير منتدى الحوار بمكتبة الإسكندرية، فكانت له ورقة بعنوان (الحضور المسيحي العربي.. العمق والإشكاليات في إطار نظرية تعارف الحضارات)، اعتبر فيها أن التعارف بين الحضارات في هذا السياق، يرمي إلى البحث في علاقات المعرفة بين الحضارات المتنوعة، ويعني بالدرجة البحث عن مصادر التنوع والغنى في ثنايا وروافد الحضارة الواحدة، وهو ما يُعد ضرورة أساسية في فهم الذات، ومن ثم العبور المعرفي إلى الآخر الحضاري. ومن هذه الجهة يرى الباحث أن الحضارة العربية غنية بتنوعها الثقافي، والديني، والعرقي، والمذهبي، في محيط حضاري حي، متفاعل، ثري بمظاهر الاختلاف، والتنوع علامة ثراء مميزة له، وإقصاء المختلف يشكل خطرًا على مستقبله، ويمثل المسيحيون العرب أحد روافد التنوع في الحضارة العربية، باختلاف معتقدهم الديني عن معتقد الغالبية من السكان العرب المسلمين، وتنوعهم المذهبي، مما يشكل في ذاته عنصرًا مضافًا للجدارية الدينية العربية، التي تعرف ألوانًا من التنوع الإثني والديني والمذهبي.

وقدمت الدكتورة نادية محمود مصطفى أستاذ العلاقات الدولية ورئيس قسم العلوم السياسية كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، ورقة بعنوان (تعارف الحضارات.. نماذج تاريخية خلال الحرب والدبلوماسية)، توقفت فيها أمام قضية كيف يحدث التفاعل والتبادل صراعًا أم تعاونًا، سلمًا أم حربًا، وهل هناك حاجة لمدخل آخر، هو «التعارف»، وهو ما يتصدى له المؤتمر بحثًا في

خريطة تأصيل «التعارف» كمفهوم، أو خطاب، أو عملية أو مشروع، وتطرح هذه الخريطة إشكاليات متعددة أمام بناء «نظرية التعارف»، كما تنبه هذه الخريطة إلى ضرورة التمييز بين عدة أمور: التعارف: رؤية للعالم أم غاية أم سبيل لغاية؟ ونحو أية غاية؟ ومجالات التعارف هل هي معرفية أم سياسية أم...؟

وبشأن موضوع الورقة حاولت الباحثة استقراء دائرة الحضارة العربية الإسلامية في تفاعلها التاريخي مع دائرة الحضارة الغربية – المسيحية، بحثًا عن نماذج تاريخية تشرح حالات التعارف، وخاصةً في وقت الحرب والدبلوماسية.

وكانت للدكتور محمد عمارة المفكر المعروف والذي تغيب عن المؤتمر، ورقة بعنوان (التعارف بين الحضارات.. رؤية إسلامية ونماذج تاريخية)، اعتبر فيها أن قانون «التعارف» بين الثقافات والحضارات المعبر عن الرؤية الإسلامية للكون، هو الذي وضعه المسلمون في الممارسة والتطبيق عندما تعاملوا مع التنوع الحضاري الذي ورثوه، ومنتهيًا إلى أن الرؤية الإسلامية لقانون العلاقات بين الحضارات، ترفض من جهة إقامة الأسوار الصينية العازلة بين الحضارات، بالتركيز فقط على الخصوصيات التي تتميز بها كل حضارة من هذه الحضارات، كما ترفض من جهة أخرى التبعية والتقليد والتماهي بين الحضارات، انطلاقًا من إبراز ما بين هذه الحضارات من عموم، وإغفال ما لكل منها من خصوصيات، ذلك الذي يفضي عمليًّا إلى هيمنة الحضارات القوية، على غيرها من الحضارات.

وضمت إلى الكتاب ورقة الباحث والمترجم المصري المعروف الدكتور محمد يوسف عدس، الذي لم يتمكن من حضور أعمال المؤتمر، وحملت الورقة عنوان (الثورة المصرية.. وتعارف الحضارات)، وقد تابع الباحث أعمال المؤتمر عن بُعد، وخلال متابعته تأكدت عنده ـ حسب قوله ـ فكرة أن الثورة المصرية قد فتحت الباب واسعًا على تعارف الحضارات، وكانت هذه الفكرة أول ما خطر بباله كموضوع بحث للمشاركة في أعمال المؤتمر، والخلاصة التي يريد أن يصل إليها تتحدد في قوله: إن إصرار الشعب المصري والشعوب العربية على تحقيق حريتها كاملة، والسير الحثيث لبناء أنظمة ديمقراطية حقيقية، هو أكبر دعم للتعارف الحضاري بيننا وبين باقي الشعوب الأخرى.

ومن المغرب، كانت هناك مشاركة لمجموعة من الباحثين المعروفين كذلك، وهم حسب ترتيبهم في البرنامج، الدكتور يحيى اليحياوي أستاذ اقتصاد المعرفة والشبكات الرقمية بجامعة محمد الخامس بالرباط، وكانت له ورقة بعنوان (في القابلية على التعارف.. على هامش أطروحة تعارف الحضارات)، وفي نظر الباحث أن الفكرة الأساس لهذه الورقة منطلقها الاعتقاد بأنه سواء سلمنا بفرضية الصراع الحضاري أم لم نسلم به، أم سلمنا به بتحفظ، فإن التحاور والتعارف الحضاري إنما هو مطلب وطموح وغاية في حد ذاته، ليس فقط من باب التدافع الطبيعي الذي سنه الله تعالى منذ الأزل لبني البشر، ولكن أيضًا من زاوية الدفاع عن الملك الكوني المشترك، الذي بانتفائه أو بضموره أو باحتكاره، يتهدد العيش الجماعي، تتقوض ركائز التدافع، ويغدو الكل بهذا الكون، كما لو أنه مع الكل ضد الكل.

ويضيف الباحث: لما كان ثمة توافق عام، بصرف النظر عن تباين الأهداف والغايات، على فضيلة التحاور الحضاري بين الأمم والأقوام والشعوب، فإن ذلك يستوجب توافر مقومات موضوعية لذلك، وأهمها على الإطلاق، توافر القابلية القبلية على التحاور دونما أحكام مسبقة، أو مواقف جاهزة، أو آراء متجمدة، أو اعتقادات متصلبة.

وقدم الدكتور سعيد بنسعيد العلوي الرئيس السابق لجامعة محمد الخامس، ورقة بعنوان (من أجل تعارف إيجابي للحضارات.. المركزية الفكرية الغربية في ميزان النقد)، رأى فيها أن تعارف الحضارات هو مشروع مستقبلي يستهدف مجاوزة حال النفور والحرب الخفية القائمة اليوم، ويتطلع إلى غد قوامه الحوار والتفاهم والسلام، وبالتالي إرساء القواعد المكينة لمجتمع إنساني تعددي، أو للعالم على النحو الوحيد الممكن غدًا إذ لا بديل له إلا الحرب والدمار، ومختتمًا ورقته بالقول: إن تعارف الحضارات مشروع ضخم أوله النقد وقبوله، والسبيل إليه هو الحرب الدؤوب ضد الأوهام والعوائق التي قد نكون نحن أنفسنا أطرافًا فيها، وجنودًا مدافعين عنها.

وتحدث الدكتور عبد الرحيم بن حادة أستاذ التاريخ الحديث وعميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس، حول (نماذج من الأدب والرحلات والترجمة)، وأشار إلى ثلاث رحلات مهمة لها علاقة وثيقة بفكرة تعارف الحضارات، الرحلة الأولى: قام بها بن عثمان المكناسي إلى إسطنبول في

نهاية القرن الثامن عشر، وكان لها بعض الأثر في تصحيح الصورة التي تكونت عند المغاربة عن تركيا، الرحلة الثانية: قام بها سفير عثماني إلى باريس سنة ١٧٢١م، ومثلت إحدى صور الصدمة التي واجهت المسلمين عند اللقاء بالغرب. والثالثة: هي رحلة عبدالرشيد إبراهيم إلى اليابان في بداية القرن العشرين.

كما قدم الدكتور محمد بن صالح الخبير في المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، ورقة بعنوان (رؤية الإيسيسكو لتعارف الحضارات وتعزيز المشترك الإنساني)، أكد فيها حرص الإيسيسكو على الاهتمام بقضايا الحوار بين الثقافات، والتعارف والتحالف بين الحضارات، إيمانًا منها بأن الحوار هو خير وسيلة لتحقيق التعارف بين الشعوب، وإزالة أسباب سوء الفهم بينها، وتصحيح صورة ثقافاتها وحضاراتها، وتعزيز المشترك الإنساني، ويستند الحوار في رؤية الإيسيسكو إلى أسس ثابتة، وضوابط محكمة، ويقوم على منطلقات ثلاثة هي: الاحترام المتبادل، والإنصاف والعدل، ونبذ التعصب والكراهية والمركزية الحضارية أو الدينية.

ويرى الباحث أن أطروحة تعارف الحضارات، تمثل فرصة لتقديم الصورة المثلى للفكر الإسلامي الوسطي، وتحويله إلى ثقافة معيشة في حياة المسلمين، وصوت يعبّر عنهم، وطرف محاور وفاعل ومتفاعل ومتعارف مع الكيانات الحضارية الأخرى.

ومن الجزائر، شارك الدكتور محمد مراح أستاذ محاضر في كلية الحقوق والعلوم السياسية جامعة العربي بن مهيدي، وقدم ورقة بعنوان (نحو رؤية إسلامية لتعارف الحضارات)، اعتبر فيها أن من أبرز المبررات الداعية للتنظير لتعارف الحضارات ما يمثله مبدأ التعارف والتعاون والتحاور بين الحضارات من كونه مبدأ إستراتيجيًّا في الإسلام، ورد التعبير عنه في القرآن الكريم واضحًا قاطع الدلالة، إلى جانب الحاجة إلى صياغة بديل إسلامي عن نظريات الصراع والصدام بين الحضارات، التي طغت على الخطاب السياسي والفكري والفلسفي والإعلامي وحتى الشعبي، خاصة في الظروف الحالية التي يمر بها العالم.

ومن تونس، شاركت الدكتورة سارة حكيمي كاتبة وباحثة، وقدمت ورقة بعنوان (الصورة الثقافية للآخر في إطار نظرية تعارف الحضارات)، توصلت فيها إلى أن نظرية «تعارف الحضارات» هي الحل الأجدى في تكوين صور ثقافية واقعية عن الذات والآخر، وإتاحة الفرصة للتفاعل التلقائي والاختيار الواعي، فتبنى العلاقة مع الآخر على أسس من التعارف والتفاعل والتعايش بعيدًا عن الوهم والجهل، وتقدم الحل للخروج من المأزق العالمية للصراعات، وتقريب المسافات بين الأفراد والشعوب، وإتاحة الفرصة لها لاختيار تمثلها للآخر بناء على معاييرها القيمية، وبناء على معرفتها بالآخر ليصبح الاختيار هو عماد التفاعل والتلاقي والتلاقح بعيدًا عن الأيديولوجية والبراغماتية.

وضُمَّت إلى الكتاب ورقة الدكتور حاتم بوسمة الأستاذ المساعد بقسم الفقه وعلومه بالمعهد العالي لأصول الدين في تونس، والتي وصلت بعد نهاية أعمال المؤتمر، وحملت الورقة عنوان (تعارف الحضارات.. بين مقاصد الخلق ومقاصد الأمر)، ويرى فيها أن الناس جميعًا يتحركون في دوائر إنسانية مشتركة، تتفاعل داخلها مختلف الروابط الحضارية بين الثقافات، ولعل مبدأ التعارف يمثل أبرز المبادئ التي تحكم هذه التفاعلات، فالتعارف بوصفه مبدأ إنسانيًّا حضاريًّا له أعظم الأثر في احتواء الصراع الدائر بين الدول، وهو يهدف أساسًا إلى بناء مجتمع إنساني يسوده التعاون المثمر والبناء، لا النزاعات الضيقة التي أملتها مصالح نفعية فردية أو مطامع مادية.

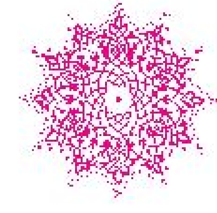
ومن تركيا شارك الدكتور نوزاد صواش رئيس القسم العربي في مؤسسة البحوث الأكاديمية في إسطنبول، وتحدث حول (استنفار التعليم والمال في صناعة الإنسان وتعارف الحضارات)، معتبرًا أن مفتاح أي تغيير اجتماعي وبناء حضاري هو الإنسان، فالفرد هو محور التغيير دائمًا، ومحور البناء أبدًا، وأما المعرفة فهي المادة والخميرة والكيمياء الأساسية التي تشكل كيان الإنسان معمار الحضارة.

إلى جانب هؤلاء المتحدثين وأوراقهم، كانت هناك مناقشات ثرية، لعلها تعد من أهم المناقشات التي جرت في المجال العربي حول فكرة تعارف الحضارات، ومن المؤكد أن هذه الأوراق والمناقشات، قد وضعت فكرة تعارف الحضارات أمام أفق جديد.

زكي الميلاد - صلاح الدين الجوهري

كلمات الافتتاح

- كلمة مكتبة الإسكندرية – صلاح الدين الجوهري
- كلمة مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة – باكينام الشرقاوي

 كلمة مكتبة الإسكندرية

صلاح الدين الجوهري

بسم الله الرحمن الرحيم

أيها السيدات والسادة، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

في هذا الصباح المشرق، وعلى ضفاف المتوسط الذي يربط بين عالمين وحضارتين لهما تاريخ طويل من التعارف والصراع على السواء، ومن مدينة الإسكندرية قلعة الفكر والفلسفة والفنون منذ مولدها إلى اليوم، ومن مكتبة الإسكندرية في أول لقاء فكري عالمي على أرض مصر الثورة، يأتي هذا المؤتمر الذي أردناه تعبيرًا عن حياة جديدة نعيشها، وآمال كبيرة نشعر بها جميعًا.

وقبل أن أدخل إلى محور كلمتي القصيرة، أدعوكم للوقوف دقيقة حدادًا وقراءة الفاتحة على أرواح شهداء الثورة من أبناء مصر الذين كتبوا بدمائهم الزكية هذه الصفحة الجديدة من تاريخ مصر والمنطقة العربية، استعدنا بها حريات مفقودة، وامتلكنا من خلالها ريادة يستحقها العرب، وفي مقدمتهم مصر الثائرة، بما لهم من تاريخ عريق، ومساهمات في حضارة الإنسان لا ينكرها إلا من في قلبه مرض.

أيها السيدات والسادة، إن تعارف الحضارات ذلك الشعار الذي يأتي هذا المؤتمر لتكريس مفاهيمه، وتحديد عناصره، ودراسة آفاقه وآثاره، يدعونا جميعًا إلى التفكير الجاد في أهمية دور الشباب في هذا العالم المتغير، وأهمية دور المثقف في مرحلة التغيير الكبرى التي نعيش في قلبها.

أيها السيدات والسادة، إنني إذ أرحب بكم على أرض مصر الثورة، وفي الإسكندرية التي كانت في مقدمة الصفوف الثورية حركة وشهداء، أنقل لكم تحيات الأستاذ الدكتور إسماعيل سراج الدين مدير مكتبة الإسكندرية الذي كان متشوِّقًا للقاء بكم، والحوار معكم، لولا موعد علمي في فرنسا لا يقبل التأجيل، وفي هذه الجلسة الافتتاحية تأتي كلمة الإمام الأكبر شيخ الأزهر التي حالت ظروف قاهرة في اللحظات الأخيرة دون أن يكون بيننا باعتباره شيخًا للأزهر، وباعتباره من كبار مفكري الأمة، ويسعده دائمًا لقاء المفكرين والتحاور البناء معهم.

أيها السيدات والسادة، أزف إليكم بشرى أراد الله أن تكون في هذا الصباح الجميل، حيث بدأت الثمار الأولى لمشروع كتابات (في الفكر النهضوي الإسلامي) في الظهور، وسترون اليوم أكثر من عشرة كتب تم طبعها وإنجازها، ولعل هذا الإنجاز الذي نراه من الأهمية بمكان يجعلني أدعوكم جميعًا إلى المساهمة بما لديكم من خبرات واسعة وعلم غزير واقتراح ما ترونه من أسماء أعلام وكتاباتهم

في النهضة، والتي تعبر عن مشروع متكامل خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين (التاسع عشر والعشرين الميلاديين).

أيها السيدات والسادة، أهلاً بكم في وطنكم الثاني مصر، وأهلاً بكم في مصر الثورة، وأهلاً بكم في مكتبة الإسكندرية التي هي بكم ولكم، وأتمنى لكم طيب الإقامة مع الشكر الجزيل على استجابتكم لدعوتنا رغم مشاغلكم التي نعرفها، ومتاعب السفر التي تحملتموها.

أود في ختام كلمتي، أن أشير إلى أن هذا المؤتمر هو ثمرة تعاون مستمر بين جهات ثلاث، هي: الأزهر الشريف، ومركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات – كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ومكتبة الإسكندرية.

مرة ثانية أرحب بكم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

١٤ جمادى الآخرة ١٤٣٢هـ

١٨ مايو ٢٠١١م

كلمة مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات

باكينام الشرقاوي

بزغ مفهوم التعارف الحضاري في ضوء نقد واقع العلاقة بين الحضارات ونقد المفاهيم السائدة، مثل: الحوار والصراع والصدام. وبدت الحاجة واضحة لفهم هذا المفهوم وعناصر بنائه، مع مراجعة ما كُتِب عنه. ومن ثم جاء هذا المؤتمر ليصب في هذا الاتجاه الهام، محاولاً الكشف عن هذا المفهوم من كافة جوانبه النظرية والتطبيقية ودراسته؛ حيث تسعى أعمال المؤتمر إلى تناول خبرات التعارف الحضاري في الواقع المعيش؛ سواءً من خلال استعراض نماذج تاريخية، أم نماذج من الحاضر والواقع المعاصر، وهي الممارسات التي تشرح الاختلاف والتباين حول مفهوم التعارف الحضاري بين المنظورات والفلسفات المختلفة، ودلالاتها عبر العصور والأزمنة، وانعكاساتها في ظل تغير موازين القوى الحضارية، وأثر ذلك كله على خبرات التعارف الحضاري. فالتعارف معايشة وتفاعل ومصالح وانتقال وترحال للأفكار والأفراد والسياسة، وليس مجرد خطابات قولية بين النخب؛ ومن الأهمية بمكان استعراض خبرات التعارف على أكثر من مستوى:

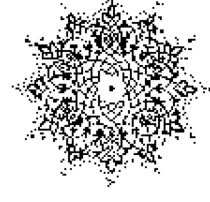
الرسمي والشعبي والمدني؛ وعبر مجالات عدة مثل: العلم، التعليم، التجارة، الحرب والسلام، الترجمة، الدبلوماسية، ...إلخ.

ويهدف المؤتمر إلى استشراف مستقبل تعارف الحضارات، وبحث متطلبات تحقيقه من أجل الوصول إلى شراكة حضارية يتم فيها استنهاض كافة الحضارات، وتفعيل دور الحضارات الضعيفة ماديًّا؛ حيث إنها تتمتع بثراء ثقافي ومعنوي قادر على المساهمة في تغيير العالم وإصلاحه ومواجهة تحدياته المختلفة. وفي هذا الإطار ستتم مناقشة كيف يؤثر ضعف القوة المادية للحضارات على دورها في تشكيل العلاقات الحضارية وصياغة العلاقات الدولية؛ فاختلال القوة المادية يؤدي إلى اختلال القوة الحضارية. ومن ثم فمن المهم التطرق إلى كيفية بناء آليات تشكيل مستقبل أفضل للعالم، وما يؤثر فعليًّا في النظام الدولي ويسهم في تغييره؛ مثل: الإعلام، والشركات المتعددة الجنسية، والتعليم، والسياحة، ...إلخ. ومن هنا، فإن القوة المادية ليست هي المعيار الوحيد للإسهام في التغيير العالمي، وإنما المعيار هو القوة الحضارية بأبعادها المختلفة.

وستتناول أوراق المؤتمر انعكاس تعارف الحضارات على تغيير العالم وتطور النظام الدولي بتنظيماته وقوانينه، من زوايا قانونية، واقتصادية، وثقافية، وعلمية، ...إلخ. بما يعكس التعاون والصراع في مجالات الحياة المختلفة. وبالتطبيق على مؤسسات التنظيم الدولي، تصبح فلسفة ومنطلق المنظمات الدولية (العالمية والإقليمية والتحالفات العسكرية المختلفة) موضعًا للبحث، وتثور تساؤلات

هامة: كيف تصوغ تلك المنظمات برامجها؟ وما السبيل لإصلاحها من منطلق التعارف؟ وكيف يمكن الربط بين منطلق التعارف ومنطلق المصالح؟ وكيف يمكن الاستفادة من هذه الفلسفة في نماذج من منظمات دولية وأحلاف مختلفة؟ وكيف يعكس ذلك هيمنة الدول الكبرى على السياسة الدولية من خلال آليات مختلفة على رأسها آلية المؤتمرات الدولية حول المرأة، والتنمية، والبيئة، والسكان، ...إلخ؟

المحاضرة الرئيسية: فضيلة الإمام الأكبر
أحمد الطيب شيخ الأزهر



المحاضرة الرئيسية

الإمام الأكبر أحمد الطيب شيخ الأزهر

بسم الله الرحمن الرحيم

الإسلام هو الحلقة الأخيرة في منظومة «الدين الإلهي»، الذي بشر به كل الأنبياء والمرسلين، من آدم وحتى محمد صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

من يتأمل آيات القرآن الكريم يعلم أن الإسلام ليس هو - تحديدًا - الرسالة التي نزلت على محمد ﷺ، وإنما هو الاسم الجامع لكل الرسالات التي حملها الأنبياء على اختلاف أزمنتهم وأمكنتهم. ولذلك كان من الطبيعي أن يوصف الأنبياء السابقون على محمد ﷺ بأنهم: «مسلمون»، وأن يطلق على كل من: نوح وإبراهيم وعيسى اسم: «مسلم»، كما أطلق على محمد نفس الاسم سواء بسواء. ويكفي أن نقرأ في القرآن الآيات: (١٢٨، ١٣٢، ١٣٣) من سورة البقرة، والآية: (٥٢) من سورة آل عمران، والآيتين (٨٤) من سورة يونس، و(٩١) من سورة النمل، لنتأكد من أن هذه الأسماء المتألقة في لوحة النبوة يصفهم القرآن: بوصف «مسلمين».

وليس الاشتراك بين الإسلام كرسالة أخيرة، والرسالات السابقة عليه هو مجرد اشتراك في اسم أو عنوان فحسب، بل هو اشتراك في مضمون الإسلام وجوهره وحقيقته. لأن البحث في القرآن يثبت أن ما جاء به محمد من عقائد جوهرية، وأخلاق أساسية، ودعوة إلى العبادة، هي نفس ما جاء به نوح وإبراهيم وإسحاق ويعقوب وموسى وعيسى وغيرهم من الأنبياء والمرسلين، ويؤكد أن الله لم يشرع للمسلمين دينًا جديدًا، بل ما أوحاه الله إلى نبيهم هو ما أوحاه إلى الأنبياء من قبلهم: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾[الشورى: ١٣].

هذا الدين المشترك بين المسلمين وغيرهم من الأمم السابقة عليهم، هو: «التوحيد المطلق، والتصديق برسل الله، وكتبه». والإيمان بكل ذلك دون تفرقة أو تمييز عنصري أو طائفي بين رسول ورسول، أو كتاب وكتاب: ﴿قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾[البقرة: ١٣٦]. والإسلام بهذا المعنى لا يتصور أن يكون بينه وبين الرسالات الإلهية السابقة عليه خلاف أو تعارض أو افتراق(١).

(١) انظر: محمد عبد الله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة الأديان، دار القلم، الكويت، ١٣٩٤هـ- ١٩٧٤م، ص١٧٦.

وينبغي ألا نفهم من اشتراك الرسالات الإلهية في دين واحد، أنها تشترك في «شريعة» واحدة كذلك، فالدين مضمون ثابت في كل رسالة لا يتعدد ولا يختلف، وذلك لأنه يتعلق بحقائق الوجود الكلية الثابتة التي لا تتغير. بينما تختلف الشريعة وتتعدد بين رسالة ورسالة أخرى من رسالات السماء، ونعني بالدين هنا: البيان الإلهي المتعلق بالأصول العامة المشتركة بين الرسالات الإلهية، مثل العقيدة والأخلاق والعبادات. أما الشريعة فهي «القوانين» الإلهية التي تنظم حياة المؤمنين وتصرفاتهم الاجتماعية التي تتغير من زمان لزمان ومن مكان لآخر.

والذي يتصفح آيات القرآن يتضح له أن التوحيد كان يمثل قطب الرحى في كل الرسالات، وأن دعوة الأنبياء إليه تشابهت شكلاً ومضمونًا، فالنبي نوح يقول: ﴿يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓ﴾ [المؤمنون: ٢٣]، وكذلك إبراهيم: ﴿وَإِبۡرَٰهِيمَ إِذۡ قَالَ لِقَوۡمِهِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ﴾ [العنكبوت: ١٦]، وهود: ﴿يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٦٥]، وصالح: ﴿يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥ﴾[الأعراف: ٧٣]، وشعيب: ﴿يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥ﴾[الأعراف: ٨٥]، وفي خطاب الله لموسى: ﴿وَأَنَا ٱخۡتَرۡتُكَ فَٱسۡتَمِعۡ لِمَا يُوحَىٰٓ إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾[طه: ١٣-١٤]، وعيسى: ﴿مَا قُلۡتُ لَهُمۡ إِلَّا مَآ أَمَرۡتَنِي بِهِۦٓ أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمۡ﴾[المائدة: ١١٧].

ويلفت النظر - في هذه الآيات- التأكيد الإلهي على أن الدين هو الوحي المشترك بين الأنبياء، وأنه أمر واحد لا يصح أن يقع فيه اختلاف أو تفرق بين المؤمنين أيًّا كانت أزمانهم، وكيفما كانت رسالتهم.

وإذا كان أمر الدين واحدًا في فلسفة الإسلام، فإن الشريعة ليست كذلك؛ إنها تختلف باختلاف الناس وبيئاتهم وأزمانهم وأماكنهم وأحوالهم. ومن هنا أكد القرآن على اختلاف الشرائع بين المؤمنين: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًاۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً ﴾[المائدة: ٤٨].

ونحن نلاحظ أنه بالرغم من اختلاف الشرائع بين جماعات المؤمنين، فإن وحدة الدين تنشئ من علاقات المودة ما يشبه صلة الرحم، التي تربط بين المؤمنين جميعًا حيثما كانوا، وكيفما كانت شرائعهم ورسالاتهم.

وهذا هو واقع العالم الإسلامي الذي استوعب جميع أديان العالم المعروفة، حيث التقى في محيطه الغربي بالأديان الإبراهيمية: اليهودية والمسيحية، والتقى في محيطه الشرقي بالهندوسية والبوذية، وقدم للتاريخ نماذج مضيئة للترابط الإنساني الذي ينبع من الأخوة الإنسانية الممزوجة بأخوة الإيمان، بل هذه هي تجربتي الشخصية في صعيد مصر؛ حيث عشنا كمسلمين قرونًا متطاولة جنبًا إلى جنب مع إخواننا المسيحيين الأقباط.

إذا ما تقدمنا خطوة أخرى في بيان علاقة «الإسلام» بالأديان وجدنا أن هذه الوحدة العضوية لم تتوقف عند حدود الدين الجوهرية: عقيدة وعبادة وأخلاقًا[١] ﷺ، بل امتدت لتشمل علاقة نبي الإسلام بالأنبياء السابقين، وعلاقة القرآن بالكتب السماوية السابقة.

فنبي الإسلام يصدق إخوانه الأنبياء، ويؤمن بهم، ويتمم ما بدؤوه من دعوة الناس إلى الله، ويقرأ المسلمون في هذا المعنى قرآنًا يتلى على مسامعهم صباح مساء: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ﴾ [البقرة: ٢٨٥].

وقد صور محمد ﷺ هذه الوحدة العضوية التي تجمع بينه وبين إخوته من الأنبياء والمرسلين عبر التاريخ، في كلام جميل رائع يقول فيه: (أنا أولى الناس بعيسى ابن مريم في الدنيا والآخرة والأنبياء إخوة لعَلاّت[٢]، أمهاتهم شتى ودينهم واحد)، أي: أن الأنبياء يشبهون إخوة من أب واحد وأمهات شتى،

---

(١) نلفت النظر هنا إلى أن «الصلاة» -مثلاً- شكلت مظهرًا قويًا تجلت فيه وَحدة الرسالات الإلهية، بحيث وجدنا دعوات الأنبياء تتحد فيها كما اتحدت في العقيدة سواء بسواء، ولإثبات هذه القضية يمكن الرجوع إلى القرآن الكريم في المواضع الآتية: ٣: ٣٩؛ ١٤: ٣٥ -٤٠؛ ١٩: ٢١ — ٢٣؛ ٢٠: ١٣- ١٤؛ ٢١: ٧٣؛ ٣١: ١٧. وما يقال عن الصلاة، يقال عن الصوم كذلك، انظر أيضًا القرآن الكريم ٢: ١٨٣.. أما الاتحاد في الأخلاق والفضائل العامة فهو أظهر من أن يكون محل بحث وتحليل.

(٢) العلاّت: الزوجات الضرائر، والإخوة لعلات: الإخوة من أب واحد وأمهات متعددة؛ والحديث رواه الإمام البخاري.

والأب الواحد هو الدين الذي يجمعهم جميعًا، والأمهات التي تفرقهم هي الأزمنة والأمكنة التي يختلف بها نبي عن نبي، ورسول عن رسول.

والشيء نفسه يقال على القرآن الكريم: إنه يصدق الكتب السماوية في صورتها الأولى التي لم تبتعد فيها عن منبعها الإلهي. ونحن نتعلم من القرآن أن الإنجيل مصدق ومؤيد للتوراة، وأن القرآن مصدق ومؤيد للإنجيل وللتوراة، ولكل ما سبقه من الكتب السماوية: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ٣-٤].

﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟﴾ [المائدة: ٤٤].

﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [المائدة: ٤٦].

وهذه الأصول القرآنية هي التي حكمت تصورات المسلمين، وتركت بصماتها قوية وعميقة على علاقتهم بغيرهم من أهل الأديان السماوية منذ أيامهم الأولى، فنحن نؤمن بموسى وعيسى كما نؤمن بمحمد سواء بسواء، ونعتقد أن التوراة كتاب الله وأن الإنجيل كتاب الله، وأنهما هدى ونور للناس، وقد يدهشكم أن تعلموا أن كثيرًا من فقهاء الإسلام يقررون أنه إذا كان لا يجوز للمسلم أن

يمس القرآن وهو جنب وكذلك المسلمة الحائض، فإنه لا يجوز لأي منهما أن يمس التوراة أو الإنجيل حتى يغتسل [1].

سماحة الإسلام مع الأديان

إن دينًا تتأسس فلسفته في علاقته بالرسالات الإلهية الأخرى على هذه الوحدة العضوية التي بيناها في الفقرات السابقة، ومن خلال نصوص صريحة لا مجال فيها لغموض أو خفاء، لابد وأن ينشئ حضارة سمحة ومنفتحة على الحضارات الأخرى، تتعامل معها من منطلق التعارف والتكامل وليس من منطلق الصراع أو الإقصاء. ولو رحنا ندلّل على هذه الفرضية فإن وقت الكلمة لا يتسع لتفصيل القول في ذلك، ولكن أكتفي بتسجيل الحقائق التالية:

أولاً: يقرر القرآن الذي يحفظه كثير من المسلمين عن ظهر قلب، أن الله لو شاء أن يجعل الناس على دين واحد وعقيدة واحدة ولون واحد ولغة واحدة لفعل، لكنه لم يشأ ذلك، وشاء بدلاً منه أن يخلقهم مختلفين في أديانهم وعقائدهم وألوانهم ولغتهم، وأن يستمر هذا الاختلاف إلى آخر لحظة في عمر هذا الكون: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: ١١٨].

(١) من محاضرة بعنوان: الإسلام والأديان، أُلقيت في معهد الشرق الأوسط للسلام والتنمية بنيويورك، ديسمبر ٢٠٠٤م.

ثانيًا: يترتب على هذا الاختلاف الذي أراده الله للناس أن تختلف الأديان والعقائد، وتبقى مختلفة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. ويمكن أن نقول: إن اختلاف العقائد واستمرارها حقيقة قرآنية وكونية معًا، ومن هذا المنطلق لا يمكن للمسلم أن يتصور اجتماع البشرية كلها على عقيدة واحدة أو دين واحد، ولا أن يتصور تحويل الناس إلى دين واحد، حتى لو كان هذا الدين هو: «الإسلام»، وما دام الأمر كذلك فإن العلاقة بين «المسلم» و«غير المسلم» هي علاقة «التعارف»، وهذا ما حدده القرآن في نص صريح واضح يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾[الحجرات: ١٣].

ثالثًا: استعراض تاريخ الحضارة الإسلامية يبرهن على التزام هذه الحضارة بالأصول القرآنية، التي تحدثنا عنها، مع الأديان والحضارات والشعوب التي انفتحت عليها، ولا نستطيع بطبيعة الحال أن نتقصى تاريخ الحضارة الإسلامية في هذا المجال، ولكن نركز – فقط، وفي إيجاز شديد – على تاريخ الإسلام وسماحته مع «المسيحية» رسالة ورسولاً وأتباعًا.

فالقرآن فيه حديث جميل عن سيدنا عيسى عليه السلام، وعن أمه مريم العذراء – عليها السلام – وفيه سورة «مريم»، وفيه سورة أخرى تسمى سورة «الروم» وهم المسيحيون الشرقيون الذين كانوا يتاخمون حدود الدولة الإسلامية، ويشكلون الجار الأقرب للمسلمين، وهنا يحدثنا التاريخ أن الفرس الوثنيين حين هزموا الروم

المسيحيين، سخر الوثنيون العرب من المسلمين وعيروهم بهزيمة «الروم»، ولما شكا المسلمون أمرهم إلى النبي ﷺ، نزل وعد الله بأن الروم سيغلبون الفرس في بضع سنوات قلائل، وأن المؤمنين من مسلمين ومسيحيين سيفرحون بنصر الله.

وهنا نقرأ قول الله تعالى: ﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِى بِضْعِ سِنِينَ ۗ لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ ۚ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ ٱلْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ ٱللَّهِ ۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ وَعْدَ ٱللَّهِ ۖ لَا يُخْلِفُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٢-٦].

وقد صدق وعد الله، وفرح المسلمون لانتصار الروم المسيحيين. ويلفت النظر في هذه الآيات أن القرآن ذكر كلمة «المؤمنون» عنوانًا جامعًا ينطبق على المسلمين وعلى الروم، وهذا العنوان هو وحدة الدين التي تحدثنا عنها من قبل، والتي كادت تجعل من الفريقين أمة واحدة في مقابل أمة الوثنية والشرك.

وسورة «الروم» هذه من السور المتقدمة جدًّا في نزول القرآن، مما يعني أن علاقة الأخوة بين المسلمين والمسيحيين، علاقة مقررة منذ السنوات الأولى من تاريخ المسلمين، وأنها استمرت حتى السنوات الأخيرة في عصر الرسالة المحمدية، حيث نقرأ في سورة «المائدة» خطابًا من الله لرسوله يقول فيه: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [المائدة: ٨٢].

والذي يتأمل سيرة النبي ﷺ طوال فترة الرسالة في مكة والمدينة، لا يصعب عليه أن يرصد المودة الخاصة الكامنة وراء كل تصرفاته وتعاملاته مع المسيحيين أو النصارى كما كانوا يسمون آنذاك. نجد ذلك فيما يسمى بهجرة المسلمين المستضعفين في مكة إلى الحبشة المسيحية وملكها المسيحي، وقد حدثت هذه الهجرة مرتين في العهد المكي، وكان من بين المهاجرين عثمان بن عفان وزوجه رقية ابنة النبي. ﷺ وقال النبي ﷺ لأصحابه الضعفاء والمستضعفين: «إن بأرض الحبشة ملكًا لا يظلم أحد عنده فالحقوا ببلاده حتى يجعل الله لكم فرجًا ومخرجًا مما أنتم فيه».

ويحدثنا التاريخ أن ملك الحبشة استقبل المسلمين استقبالاً حسنًا وحماهم وأمّنهم، ولم يسلمهم إلى وفد قريش الذي جاء إلى الملك ليطلب منه عودة هؤلاء المستضعفين إلى ساداتهم في مكة، ولما يئس وفد قريش من استجابة الملك المسيحي العادل لجأ عمرو بن العاص إلى حيلة يوقع بها بين الملك والمسلمين، فقال للنجاشي: أيها الملك! إنهم يقولون في عيسى قولاً عظيمًا، فأرسل الملك إلى جعفر بن أبي طالب وسأله فقال له جعفر: «نقول هو عبد الله ورسوله وكلمته وروحه ألقاها إلى مريم العذراء البتول»، وقرأ عليه آيات من سورة «مريم» فبكى النجاشي وأعطى الأمان للمسلمين، وكان كما قالت أم سلمة - زوج النبي: ﷺ «نزلنا بخير دار، إلى خير جار، آمنًا على ديننا ولم نخش منه ظلمًا».

وقصة نصارى نجران – وهي قصة موثقة في القرآن والتاريخ – تقص علينا أن وفدًا، مكونًا من ٦٠ رجلاً من أشراف نجران من المسيحيين يتقدمهم الأسقف أبو حارثة بن علقمة، ذهبوا ليحاوروا نبي الإسلام في أمر رسالته الجديدة، فاستقبلهم النبي في مسجده بالمدينة، واستضافهم فيه، وجرى الحوار بينه وبين الوفد المسيحي في رحاب المسجد النبوي بالمدينة المنورة، ولما حان وقت صلاتهم قالوا للنبي: «يا محمد! إن هذا وقت صلاتنا، وإنا نريد أن نؤديها. فقال لهم: دونكم هذا الجانب من المسجد، صلوا فيه»، وصلى المسيحيون صلواتهم الكنسية في مسجد النبي بالمدينة، ولم يجد النبي ولا المسلمون أدنى حرج في أن يستخدم المسيحيون مسجد النبي ليؤدوا فيه صلاتهم.

وقد شجعتني هذه الحادثة - حين كنت مدعوًّا للغداء في إحدى كنائس مدينة فريبورج بسويسرا - على أن أطلب من كبير الأساقفة أن يأذن لي بالصلاة، فأذن لي مشكورًا، وهيأ لي غرفة صغيرة، وأحضروا فيها نسخة من القرآن الكريم، وصليت في هذا المكان بمذاق خاص من الروحانية الأخاذة لا أنسى سحره حتى هذه اللحظة.

وتأكد لي - وقتها - أن الأديان حين تخلو من التوظيفات الرديئة فإنها تشيع المحبة والسماحة في نفوس المصلين، أينما كانوا، وكيفما كانت عقائدهم وأديانهم. وكثيرًا ما توقفت عند حادثة هذا الوفد المسيحي الذي قطع آلاف الأميال على ظهور المطايا ليحاور نبي الإسلام، وكيف أن هذا الحوار حدث في

أقدس مكان في عاصمة الإسلام الأولى، وتم في جو من المودة الخالصة، رغم الحساسية الشديدة، والحرج البالغ على طرفي مائدة الحوار، وكيف انتهت المهمة في حرية تامة مكفولة للطرفين، وتساءلت: هل يمكن أن نتصور حدوث حوار من هذا النوع في مساجدنا وكنائسنا الآن؟ وهل ينتهي بنفس الحرية والسماحة التي انتهى بها حوار أسلافنا القدامى!! أو أن حوارًا على هذا المستوى سوف يبعث منذ اللحظات الأولى تاريخًا كاملاً من الكراهية والحقد والتعصب والفرقة بين المؤمنين في الشرق والغرب؟! وأكبر الظن أن ما نعلمه الآن - ونراه - من المضاربة بالأديان في سوق السياسات والصراعات الدولية يرشح الاحتمال الثاني بكل قوة.

ولا يفوتني هنا أن ألفت النظر إلى موقف النبي محمد ﷺ من السيد المسيح وأمه مريم العذراء - عليهما الصلاة والسلام - حين دخل مكة مع المسلمين، وحطّم الأصنام من حول الكعبة، ووجد صور الأنبياء والملائكة معلقة على حوائطها، فأمر بإزالة كل الصور، ما عدا صورة واحدة وضع يديه عليها. ولما انتهت عملية الإزالة رفع النبي يديه، فإذا الصورة التي خبأها هي صورة عيسى المسيح مع أمه مريم، وكانت هي الصورة الوحيدة التي بقيت مرسومة على أحد الأعمدة الداخلية للكعبة، وذلك قبل أن يزيلها تجديد الأعمدة الذي حدث بعد ذلك بفترة طويلة، وقد رأى كثير من الصحابة والتابعين هذه الصورة، منهم عطاء ابن أبي رباح[(١)]، وقد سُئل: هل رأيت صورة مريم وعيسى؟ فقال: نعم أدركت

(١) من كبار فقهاء مكة وعلمائها، تُوفِّي سنة ١١٤هـ.

تمثال مريم مزوَّقًا في حجرها عيسى قاعد، وكان في البيت (الكعبة) ستة أعمدة، وكان تمثال عيسى ومريم في العمود الذي يلي الباب[1].

وما قلناه عن موقف الإسلام من المسيحية ينطبق بالقدر نفسه على اليهودية التي انفتح عليها الإسلام في المدينة، ووجد فيها أوجه شبه عديدة بينها وبينه في مفهوم «التوحيد» ومفهوم «الشريعة». وتغنينا صحيفة المدينة، أو «وثيقة المدينة» التاريخية عن الاستفاضة في بيان صلة الإسلام باليهودية، ويكفي أن أشير إلى إحدى فقرات هذه الوثيقة التي تنص على أن اليهود «أمة من المؤمنين: لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، وعلى اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم»، كدليل على أن الإسلام يوفر حرية اختلاف الدين، وحرية الاستقلال الاقتصادي للآخرين، من منطلق الأخوة في الأديان.

أيها الســادة:

هذا موقف الإسلام من الأديان الإلهية ممثلة في أكبر دينين موجودين في جزيرة العرب إبان ظهور الإسلام وهما: اليهودية والمسيحية، ولعلكم تتساءلون عن موقف الإسلام من باقي الأديان العالمية الأخرى، التي سادت من قديم الزمان في الهند والصين وغيرهما من المناطق النائية عن جزيرة العرب.

---

(١) انظر: أخبار مكة لأبي الوليد الأزرقي، ص١١١.

وجوابنا أن المنطقة العربية أو منطقة الشرق الأوسط التي ظهر فيها الإسلام، لما كانت بعيدة عن الهندوسية والبوذية والكونفشيوسية وغيرها، فإن من المتوقع ألا يتحدث القرآن عن عقائد وأديان مجهولة لدى سامعيه ممن تتلى عليهم آياته، ولو فعل القرآن ذلك لعدّه الوثنيون مطعنًا على واقعية القرآن وبلاغته التي تراعي أحوال السامعين في الخطاب.

غير أن القرآن يشير في أكثر من موضع إلى ضوابط عامة وأحكام كلية في نصوص صريحة يتبين منها موقفه من سائر الأديان، وهو الموقف ذاته من اليهودية والمسيحية: سماحة واحترامًا وشعورًا بالأخوة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ وَٱلصَّـٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[البقرة: ٦٢].

وأوضح من ذلك الآية التي تلزم المسلم بالبر والإحسان في علاقته بغير المسلم، أيًّا كان دينه، وكيفما كانت عقيدته، ما دام هذا الغير غير محارب ولا مقاتل: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَـٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَـٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[الممتحنة: ٨].

والأساس الذي ترتكز عليه هذه الرؤية القرآنية الشاملة هو أن القرآن ينظر إلى الناس جميعًا نظرة متساوية، وأنهم أبناء أب واحد وأم واحدة، وأن غير المسلم إما أخ للمسلم في الدين أو نظير له في الإنسانية، فهاهنا وحدة إنسانية لا

تفاضل بين أفرادها إلا بالعمل الصالح، ثم إن القرآن يذكِّر المسلمين بأنه لم تخل أمة من الأمم السابقة إلا وقد أرسل الله لها رسولاً أو نبيًّا، وأن ما قصه الله من سير الأنبياء في القرآن ليس هو كل ما هنالك في تاريخ الإنسانية، وأن المسلمين واليهود والمسيحيين ليسوا وحدهم أبناء ديانات إلهية، بل هناك من الأمم البائدة أو الباقية آثارها وشواهدها، كثير مما نعلمه ومما لا نعلمه، كانت لهم كتب مقدسة، ولهم أنبياء ورسل، وأديان وعقائد: ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ ۖ فَإِذَا جَآءَ رَسُولُهُمْ قُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾[يونس: ٤٧]، ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾[فاطر: ٢٤].

وهذه الأصول القرآنية التي ترتكز على وحدة الإنسانية، وعلى شمول الهدى الإلهي للإنسان، جعلت للآخر حقوقًا عدة يراعيها المسلمون ويحفظونها لغيرهم، مثل حق احترام الإنسان في ذاته، بغض النظر عن دينه ولونه وجنسه، وحق احترام العقائد مهما اختلفت وتعارضت مع عقيدة الإسلام.

لقد مرت جنازة يهودي، فوقف النبي محمد ﷺ احترامًا لها، وحين استغرب أصحابه هذا الاحترام لميت لا يؤمن بالإسلام ولا يعترف به دينًا، كانت إجابة النبي: ﷺ «أليست نفسًا؟!»، وهذا الدرس العملي من جانب نبي الإسلام إنما يكرس حق الإنسانية التي سوى الله فيها في الحقوق والواجبات.

أيها السادة:

لا يتسع المقام لسرد المزيد من الأمثلة التطبيقية التي حفظها لنا تاريخ الإسلام في انفتاحه على الأمم والشعوب والثقافات والحضارات، وكيف تمكن المسلمون من خلال هذا الانفتاح، أن يتعاملوا مع حضارات وثقافات عديدة، أخذًا وعطاء وتأثرًا وتأثيرًا، ويغنيني عن إثبات هذه الحقيقة ترجمة كتب الأديان والتصوف الهندي، والفلسفة اليونانية، والثقافة الفارسية إلى اللغة العربية في وقت مبكر جدًّا من تاريخ الثقافة الإسلامية، مثل كتاب: «تحقيق ما للهند من مقولة» للبيروني، ومثل «الأدب الصغير والكبير» لابن المقفع، ومثل مؤلفات أفلاطون وأرسطو وأفلوطين.

وقد بلغ التشابه القوي بين التصوف الإسلامي والتصوف الهندي درجة دفعت كثيرًا من الباحثين الغربيين إلى أن يتلمسوا للتصوف الإسلامي أصولاً ومصادر في التصوف الهندي، وفي النظريات الروحية في التصوف الفارسي والمسيحي. بل إنني لأذهب إلى مدى أبعد من ذلك حين أقول: إن القرآن بتوجيهاته مكّن للمسلمين أن يحفظوا حضارات كاملة لولاهم لما استطاعت الحضارات المعاصرة أن تبلغ ما بلغته من نجاح باهر في العلوم التطبيقية، ومن رخاء وتطوير لأساليب المعيشة والحياة.

أيتها السيدات والسادة:

إن الدور التاريخي الذي قام به الأزهر عبر تاريخه الطويل، سوف يظل في ذاكرة الأمة مصدر إلهام، وإن دور علمائه في التاريخ الحديث والمعاصر لدليل على موقعه الرائد والقائد في اللحظات التاريخية الفارقة، وإن قادة الفكر والسياسة من الطهطاوي إلى محمد عبده إلى سعد زغلول، وغيرهم من النجوم اللامعة في سماء الأمة هم من حصاد الأزهر جامعًا أو جامعة.

خلاصة القول: إن الأزهر أعطاه تاريخه العلمي والنضالي مشروعية تمثيل الأمة عالميًّا وإقليميًّا، وهذا لا يعني أنه وحده على ساحة العمل الإسلامي، إلا أن ألف عام ويزيد في ميادين العطاء العلمي والاجتماعي والسياسي، جعلته الأجدر بثقة الأمة وهي المؤتمنة على دينها، والعارفة بأقدار علمائها ورجالات نهضتها وحضاراتها.

أيتها السيدات والسادة، إن مصر اليوم والتي ترقبها عيون العالم في لحظة ثورية خالدة فاجأت الجميع، هي استمرار لمصر، الحضارة والتاريخ، وتأكيد على صلابة إرادتها، وأصالة هويتها، وعلى العالم أن يقرأ بأناة رسالة كتبها المصريون بدم الشهداء، وهي رسالة فحواها أن مصر التاريخ، ومصر الأزهر، لن تفرط قيد أنملة في قضايا أمتها الرئيسية ومقدمتها القضية الفلسطينية.

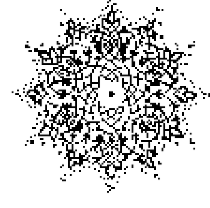
وأن الأزهر لن يسمح باسم الحوار أو التسامح أن تسلب حقوق أمة أو يحتل جزء من أراضيها، كما لن يسمح الأزهر في ظل فوضى المصطلحات حول المدني والديني وأمثالها من المصطلحات الغامضة والملتبسة، أن يدخل في معارك وهمية، وبمسميات زائفة أو مغرضة، إن الأزهر -وهذه رسالة للداخل والخارج- سوف يظل أمينًا على تراث الأمة بكل مكوناته، وسوف يقف مع الحق، ويعلي لواء العدل والإنصاف في كل أرجاء المعمورة.

شكرًا لحسن استماعكم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الفصل الأول

تعارف الحضارات.. الفكرة والتأسيس

- تعارف الحضارات.. الفكرة والخبرة والتأسيس – زكي الميلاد
- نحو رؤية إسلامية لتعارف الحضارات – محمد مراح
- تعارف الحضارات.. بين مقاصد الخلق ومقاصد الأمر – حاتم بوسمة

 تعارف الحضارات.. الفكرة والخبرة والتأسيس

زكي الميلاد

-١-

غارودي وحوار الحضارات

عند النظر في فكرة حوار الحضارات خلال القرن العشرين وما بعده، يمكن الحديث عن أربعة أزمنة أساسية، تشرح طبيعة الأطوار التي مرت بها هذه الفكرة، والسياقات والأرضيات الفكرية والسياسية التي تأثرت بها، كما تشرح طبيعة حركة هذه الفكرة، ومستويات الاهتمام بها، وكيفيات التعاطي معها، ومنظورات الرؤية لها، وهذه الأزمنة هي على النحو الآتي:

الزمن الأول: ويتحدد في النصف الثاني من سبعينيات القرن العشرين، حينما تبنى هذه الدعوة المفكر الفرنسي المعروف روجيه غارودي، والتي شرحها في كتابه الشهير «من أجل حوار بين الحضارات» الصادر سنة ١٩٧٧م، الكتاب الذي يمكن وصفه بمثابة مرافعة محكمة في الدفاع عن قضية حوار الحضارات، وتميز بمنطق شديد التماسك، وبخطاب موثق بالشهادات والوقائع والحقائق،

وبالنمط الذي يمكن اعتباره من الصور الفعلية التي تجسد حوار الحضارات، وظهر غارودي في هذا الكتاب أحد أكثر المنظرين والمتحمسين لهذه الفكرة التي عرف واشتهر بها عالميًّا.

هذه الدعوة في أطروحة غارودي مرت بثلاثة أطوار زمنية وفكرية، جسدت شخصية غارودي الفكرية في انتقالاته وعبوره بين الأيديولوجيات والأديان، وكشفت عن طبيعته الجدلية والإشكالية، وذهنيته الحائرة والقلقة، بحثًا عن الأمل الذي ظل يفتش عنه في الثقافات والحضارات الإنسانية، وهذه الأطوار هي:

الطور الأول: الدعوة للحوار بين الماركسية والمسيحية، وذلك حينما كان غارودي مفكرًا في الحزب الشيوعي الفرنسي، وكان يصف نفسه آنذاك بالمحرك الرئيسي لهذه الدعوة في فرنسا وأوروبا، طيلة اثنتي عشرة سنة، وكانت الغاية من هذه الدعوة حسب رؤية غارودي هي بناء العلاقة بين التحرر والإيمان، التحرر الذي تمثله الماركسية، والإيمان الذي تمثله المسيحية.

الطور الثاني: في سنة ١٩٦٨م، تكوّنت عند غارودي رؤية لفت بها نظر المجمع المسكوني للكنائس في جنيف، إذ اعتبر أن الحوار بين الماركسيين والمسيحيين سوف يظل إقليميًّا حسب تعبيره، ولن يتقدم إلا في نطاق منطقة ثقافية واحدة، وهي منطقة الغرب، وإنه من الأهمية في نظره التحول نحو إدارة هذا الحوار على مستوى الحضارات، وكانت الغاية من هذا الحوار في نظر غارودي هي بناء العلاقة

بين الإيمان والتاريخ، الإيمان والعالم، الإيمان الذي يعطي الشعوب القوة والأمل في تغيير العالم والحياة.

الطور الثالث: التركيز على الحوار بين الغرب والإسلام، وهي الدعوة التي ظهرت واضحة ومتجلية في الكتاب الذي أصدره غارودي سنة ١٩٨١ بعنوان (وعود الإسلام)، وهكذا في كتابه أيضًا (الإسلام في الغرب: قرطبة عاصمة الروح والفكر) فقد اعتبر غارودي أن العقبة الرئيسية التي تقف في وجه حوار الحضارات هي النظرة التي حملها الغرب منذ مئات السنين عن الإسلام، وإن النظرة للإسلام في رؤية غارودي إنما تتعلق بمستقبلنا، مستقبل البشرية الذي يتعرض مصيره للخطر، فالإسلام قوة حية ليس كامنًا فقط في ماضيه، وإنما في كل ما يمكن أن يقدمه لصنع المستقبل.

وقد تأكدت قناعة غارودي بالإسلام الذي أعلن اعتناقه له سنة ١٩٨٢م، ووجد فيه الأبعاد الإنسانية المطلوبة، والفرص المفقودة في أنظمة الغرب الثقافية والفلسفية والاجتماعية والاقتصادية، لذلك أولى أهمية للدفاع عن الإسلام، والتعرف عليه، واكتشاف جمالياته، ومن ثم تركيز النقد على الغرب في رؤيته وأنماط تعامله مع الإسلام، ومع التراث الإسلامي الذي يصفه بالتراث الثالث المكوّن للتراث الغربي، والذي رفضه الغرب كما يقول غارودي منذ ثلاثة عشر قرنًا، التراث الذي كان باستطاعته ولا يزال، في نظر غارودي ليس الإصلاح بينه

وبين حِكَمِ العالم فحسب، بل مساعدته بالتعرف على الأبعاد الإنسانية والإلهية التي انفصل عنها، عندما نـمّى أحاديًّا إرادته للسيطرة على الطبيعة والناس[١].

وما يعزز هذه القناعة عند غارودي رؤيته بأن الإسلام «لم يكمل ويخصب وينشر أقدم وأرفع الحضارات فحسب، كحضارة الصين والهند وفارس واليونان والإسكندرية وبيزنطة، بل حمل إلى إمبراطوريات مفككة وحضارات ميتة، روح حياة جماعية جديدة، وأعاد إلى الناس ومجتمعاتهم أبعادهم الإنسانية والإلهية من تسام وتوحد. كما أعاد خميرة تجديد العلوم والفنون والحكمة التنبؤية والقوانين»[٢].

وتساءل غارودي «لقد أنقذ الإسلام في القرن السابع الميلادي، إمبراطوريات كبيرة متهاوية، فهل يستطيع اليوم أن يحمل لنا جوابًا عن قلق ومشاكل الحضارة الغربية؟ هذه هي المسألة التي يجهد هذا الكتاب - وعود الإسلام - في طرحها إذا لم يكن في حلها»![٣].

أما في كتابه «الإسلام في الغرب» فينطلق غارودي من فكرة حاول أن يعيد من خلالها قراءة بداية تاريخ النهضة في أوروبا، وحسب تصوره فإن نهضة أوروبا الأولى لم تبدأ في إيطاليا، وإنما في إسبانيا خلال القرن الثالث عشر.. النهضة التي

(١) روجيه غارودي، وعود الإسلام، بيروت: الدار العالمية، ١٩٨٤م، ص١٩.
(٢) المرجع السابق ص١٩.
(٣) المرجع السابق ص٢٥.

كانت وعدًا مشرقًا في إسبانيا، وكان لها اتجاه معاكس ومختلف عن نهضة القرن السادس عشر في إيطاليا، ونهضة القرن السابع عشر في إنكلترا، ونهضة القرن التاسع عشر في فرنسا، ونهضات القرنين الأخيرين في الغرب[١].

ويختتم غارودي كتابه وفي السطر الأخير منه، بأمل أن تعطي الأندلس وقرطبة للعالم ثانية رسالة عصورها الذهبية، رسالة حضارة الكوني الشمولي[٢]، ويستشهد في كتابه «وعود الإسلام» برأي المستشرق الهولندي دوزي (١٨٢٠-١٨٨٣م) الذي عرف باهتمامه بحضارة العرب، في كتابه «تاريخ مسلمي إسبانيا»، إذ يرى أن الفتح العربي كان خيرًا لإسبانيا، لأنه أحدث ثورة اجتماعية هامة، وقضى على قسم كبير من الشرور التي كانت ترزح البلاد تحتها منذ قرون[٣].

ومع أن غارودي كان ينطلق من مقولة حوار الحضارات في توجيه النقد التاريخي والفلسفي والاجتماعي للغرب، إلا أنه كان متوجهًا إلى الغرب في خطابه وليس للحضارات الأخرى، وأن الغرب هو المعني بهذه الدعوة لحوار الحضارات، بقصد تصحيح مساراته بعد أن وصل إلى مأزق حضاري خطير.

فقد اكتشف غارودي بفكره النقدي، ومعرفته الواسعة، وانفتاحه على الثقافات غير الأوروبية، وجود أزمة حضارية عميقة في الغرب والحضارة الغربية،

(١) روجيه غارودي، الإسلام في الغرب: قرطبة عاصمة الروح والفكر، ترجمة: د. محمد مهدي الصدر، بيروت: دار الهادي، ١٩٩١م، ص١٤-٢٥١.
(٢) المرجع السابق ص٢٥٢.
(٣) روجيه غارودي، وعود الإسلام، مرجع سابق، ص٥١.

ولا سبيل لتجاوز هذه الأزمة وتداركها في نظره، إلا بالانفتاح على الحضارات الأخرى غير الأوروبية، والتحاور معها، والتعلم منها، لاكتشاف ما يسميه بالفرص المفقودة، والأبعاد الإنسانية والأخلاقية المطلوبة، التي نمت في الحضارات والثقافات غير الأوروبية.

وهذه الأزمة التي يعيشها الغرب في الربع الأخير من القرن العشرين، إنما ترجع في جذورها حسب رأي غارودي، إلى عصر النهضة، الذي ولدت معه الرأسمالية والاستعمار معًا، وما صاحبه من تنكر وهدم لجميع الثقافات غير الأوروبية، فقد اتبعت الحضارة الغربية في نموها وتقدمها من القرن السادس عشر وحتى نهاية القرن العشرين، طريقة أوصلتها كما يعتقد غارودي، إلى أزمة داخلية عميقة، حددها في ثلاثة أبعاد رئيسية، شرحها في كتابه: «حوار الحضارات»، وهي:

١- رجحان جانب الفعل والعمل، بالشكل الذي يتحول فيه الإنسان إلى مجرد آلة للإنتاج والاستهلاك، ويفقد جوهره المعنوي والأخلاقي.

٢- رجحان جانب العقل، واعتباره قادرًا على حل جميع المشكلات، بحيث لا توجد مشكلات حقيقية إلا تلك التي يستطيع العلم حلها، والنتيجة بعد ذلك هي عدم القدرة على تحديد الغايات الحقيقية، والسيطرة على الوسائل.

٣- رجحان جانب الكم، وجعله معيارًا ومقياسًا لا نهائيًا، بحيث يصبح النمو باعتباره نموًا كميًا صرفًا في الإنتاج والاستهلاك.

ويرى غارودي أن حضارة تقوم على هذه الأبعاد الثلاثة، إنها حضارة مؤهلة للانتحار.

وعلى ضوء هذا التحليل لأزمة الثقافة والحضارة الغربية، بلور غارودي نظريته لحوار الحضارات، ناظرًا بها إلى الغرب، بوصفها طريقًا لإنقاذه وتصحيح مساراته، وتشكلت هذه النظرية على أساس المرتكزات التالية:

١- الاهتمام بالحضارات اللاغربية في مجال الدراسات، وجعلها بمنزلة تعادل في أهميتها الثقافة الغربية.

٢- ضرورة أن يشغل مبحث الجمال منزلة يعادل في أهميته تعليم العلوم والتقنيات.

٣- جعل الاهتمام بالمستقبل، يعادل في أهميته من حيث التفكير والغايات والأهداف أهمية التاريخ وعلم التاريخ[١].

هذه النظرية التي كونها غارودي لحوار الحضارات، أراد بها أن يخاطب الغرب بصورة أساسية، لذلك فهي تنتمي وتصنف على النظريات الغربية، التي تنطلق من نقد التجربة الغربية والحضارة الغربية، ويعبر غارودي عن ذلك بقوله إن: «حوار الحضارات أصبح ضرورة عاجلة لا سبيل لردها، إنه قضية بقاء، لقد بلغنا حد الخطر، بل لعلنا تجاوزناه، إن مهمتنا بعد الفرص التاريخية الضائعة،

(١) روجيه غارودي، حوار الحضارات، ترجمة: عادل العوا، بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٧م، ص١٨٦.

وضياع أبعاد الرجل الغربي، هي استئناف حوار حضارات الشرق والغرب، من أجل وضع حد لحوار الذات الغربي الانتحاري.. إدراك هذا النقص، وإدراك ما ندين به للثقافات والحضارات غير الغربية، هو اليوم على ما نظن السبيل الوحيد الذي بقي مفتوحًا أمامنا خارج مأزق الموت»[١].

وكون هذه النظرية تنتمي وتصنف على النظريات الغربية، لا يعني ذلك بالضرورة نقدًا لها، أو رفضًا أو إسقاطًا، وإنما القصد هو تحديد طبيعة الفضاء المعرفي والمرجعي لهذه النظرية، وفهم غاياتها ومقاصدها، وكيفية التعامل معها.

وبالتالي لا يمكن الرجوع إلى هذه النظرية، إلا في إطار التثاقف والتواصل الفكري والمعرفي، وليس الاعتماد عليها بوصفها نظرية كونية عامة، أو باعتبارها قابلة للتعميم على المستوى الإنساني، مع أنها قد تعد من أنضج النظريات في مجالها، وأكثرها دعوة للانفتاح والتواصل مع الثقافات والحضارات الأخرى غير الأوروبية.

ولعله إلى اليوم لم تتبلور نظرية أخرى لحوار الحضارات، في مستوى نظرية غارودي وتماسكها وخبرتها ودرجة انفتاحها، كما نظر لها وشرحها في كتابه الشهير «حوار الحضارات»، وتمثلها في تجربته الفكرية، وفي الأطوار والانتقالات التي مر بها من المسيحية إلى الماركسية، ومن ثم إلى الإسلام، فلم يكن غارودي مجرد داعية لحوار الحضارات، بل كان مثالاً تطبيقيًا لهذه الدعوة في تجربته الفكرية.

---

(١) المرجع السابق ص٢٣.

هذا هو المأخذ الرئيسي على رؤية غارودي لحوار الحضارات لكونها تستجيب بصورة أساسية لحاجات الغرب ومشكلاته، باعتبارها ناظرة إليه، ولا تلبي من جهة أخرى حاجات الحضارات غير الأوروبية.

أما قيمتها الرئيسية فهي في النقد الذي وجهه غارودي للغرب، وأراد منه أن يدفعه لمراجعة ذاته وتراثه وتاريخه، وأن يغير من نظرته إلى العالم، ويدخل في مصالحة مع الحضارات غير الغربية، والاستفادة والتعلم منها، واكتشاف مستقبله المشترك مع بقية العالم، وليس مستقبله الذي لا يرى فيه إلا ذاته. وقيمة هذا النقد أنه يأتي من مفكر غربي واسع الثقافة والمعرفة، ومنفتح على الثقافات والحضارات غير الأوروبية، وقد تمثل حوار الحضارات في تجربته الفكرية بتحولاته وتقلباته وانتقالاته.

وكان بالإمكان لأفكار غارودي أن تكون لها فاعلية وشأن، لو انفتح الغرب عليها، وقبل الإصغاء إليها، وتفهمها. مع ذلك فقد بقيت أطروحة غارودي مجرد دعوة لم تتحول إلى تيار فاعل ومؤثر في الغرب والثقافة الغربية، حتى مع محاولته لإنشاء معهد دولي لحوار الحضارات سنة ١٩٧٦م، وسعيه بعد ذلك لإحياء مشروع قرطبة كمركز إشعاعي حضاري جديد في الغرب، إلا أن هذه الأفكار بقيت مجرد طموحات وآمال غاية في النبل.

ومع دخول العالم حقبة ثمانينيات القرن العشرين تراجعت الدعوة إلى حوار الحضارات، وظهرت ما سميت في الخطاب الغربي والإعلام الغربي

بالأصوليات، وارتفعت درجة الاحتكاك والتوتر بين العالمين الإسلامي والغربي، وفي هذا السياق نشر غارودي كتابه «الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها»، إذ اعتبر فيه أن الأصوليات كل الأصوليات، تشكل الخطر الأكبر على عصرنا وعلى المستقبل.

وحتى في هذا الكتاب لم يغفل غارودي عن توجيه النقد للغرب، بتحميله مسؤولية انبعاث هذه الأصوليات بكل أشكالها في العالم الثالث، نتيجة إصراره على فرض نموذجه الإنمائي والثقافي، واعتبر الأصولية الغربية هي العلة الأولى التي ولدت كل الأصوليات الأخرى ردًّا على أصولية الغرب، وتحديًا لها.

-٢-

هنتنغتون وصدام الحضارات

الزمن الثاني: ويتحدد مع ظهور مقولة صدام الحضارات التي بشر بها صمويل هنتنغتون في صيف ١٩٩٣م، على صورة مقالة قصيرة نشرها في مجلة «الشؤون الخارجية»، الأمريكية، ومن ثم حولها إلى كتاب موسع صدر سنة ١٩٩٦م بعنوان «صدام الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي».

ومنذ ذلك الوقت والجدل يحتدم حول هذه المقولة الجدلية بين الكتاب والأكاديميين والسياسيين، وتحولت إلى واحدة من أنشط الأفكار تداولاً ونقاشًا وسجالاً في مختلف مراكز العالم، وذلك بسبب طبيعتها التحريضية، وبنيتها

التفسيرية، ورؤيتها التشاؤمية؛ ولأنها جاءت في وقت دخل العالم فيه مرحلة ما بعد الحرب الباردة، فكانت التطلعات باتجاه إزالة المخاوف من إمكانية وقوع الحروب، ووقف سباق التسلح العالمي، والحد من توازنات الردع النووي، التي جعلت المجتمع الدولي يعيش حالة من الرعب، وبدل الشعور بالتفاؤل جاءت هذه المقولة لكي تبعث التشاؤم المخيف، وتبشر بحرب باردة بين الحضارات، هي أشدّ خطورة مما كانت بين الدول في المرحلة السابقة.

لا شك أن هذه المقولة تمثل ارتدادًا واضحًا على مقولة حوار الحضارات، وعلى ذلك النسق من الدراسات والأبحاث المقارنة لتاريخ الحضارات التي كرست مفاهيم التفاعل والتواصل والتعاقب.

وتنتمي مقولة صدام الحضارات لنسق آخر من الدراسات الغربية، ذلك النسق الذي اتصف بالتحيز المفرط، وإظهار النزعة العدائية إلى الآخر الحضاري، ومحاولة التوظيف اللاأخلاقي، وقد ارتبط هذا النسق في وقت سابق بعلاقات مباشرة مع هيئات التبشير المسيحي، ومؤسسات الاستعمار الأوروبي، ومن صوره ما تجلى في دراسات بعض المستشرقين التي تصنف على نمط الاستشراق التقليدي، ودراسات بعض الأنثروبولوجيين التوظيفية.

ومن جهة أخرى تنتمي هذه المقولة، إلى حقل العلوم السياسية، وعلم السياسة الأمريكي بشكل خاص، وقد ارتبطت هذه المقولة بأسماء مفكرين يصنفون مهنيًّا وأكاديميًّا على هذا الحقل، وينتمون إلى المدرسة الأمريكية في علم السياسة.

وإذا كان هنتنغتون هو الذي عرف واشتهر بهذه المقولة، إلا أن هناك من سبقه إليها، بطرح مماثل في التحليل والتفسير والاستشراف، كأستاذ الدراسات الدورية بجامعة وور ويك البريطانية باري بوزان، الذي نشر مقالة بمجلة «الشؤون الدولية» الأمريكية في يوليو ١٩٩١م، حملت عنوان «السياسة الواقعية في العالم الجديد.. أنماط جديدة للأمن العالمي في القرن الواحد والعشرين»، توصل فيها إلى ما اصطلح عليه بتصادم الهويات الحضارية المتنافسة، وبالذات بين الغرب والإسلام.

وفي نظر بوزان، إذا اجتمع خطر الهجرة، وخطر تصادم الثقافات أصبح من السهل وضع تصور لنوع من الحرب الباردة الاجتماعية بين المركز وجزء من الأطراف على الأقل، ولا سيما بين الغرب والإسلام. فالهجرة حسب رأيه من الجنوب إلى الشمال، وبكيفية خاصة من جنوب البحر المتوسط إلى شماله، تشكل خطرًا على أمن دول المركز، إذ تهدد هويتها الحضارية.

والتصادم الحضاري هو أوضح ما يكون حسب رؤية بوزان بين الغرب والإسلام، نظرًا للتعارض بين القيم العلمانية السائدة في الغرب وبين القيم الإسلامية، وللتنافس التاريخي بين المسيحية والإسلام، ولغيرة المسلمين من قوة الغرب، إضافة إلى الجوار الجغرافي.

والذي يختلف فيه بوزان عن هنتنغتون أنه يضيف الحضارة الهندية إلى جوار الإسلام في الحرب الباردة الحضارية مع الغرب، في حين يضيف هنتنغتون الحضارة الصينية الكونفوشية مكان الحضارة الهندية[1].

أما الذي يمكن أن يصنف مرجعًا لمثل هذه الآراء والأفكار فهو المستشرق والمؤرخ المعروف برنارد لويس أستاذ تاريخ الشرق الأدنى في جامعة برينستون إحدى أهم الجامعات الأمريكية السبع، ومع أنه معروف بتحيزه لآراء وأفكار وتحليلات معارضة للإسلام والعرب، مع ذلك يعتبر من أهم المؤرخين في كتابة تاريخ الشرق الأدنى الحديث والمعاصر، ولعله في نظر البعض يمثل آخر المستشرقين الذين يمثلون المدرسة الكلاسيكية.

وقد شبه إدوارد سعيد هنتنغتون ببرنارد لويس في موقفه بانتقاء المصادر التي تناسبه في سرد تاريخ الشرق الأوسط والإسلام، واعتبر محمد عابد الجابري آراء هنتنغتون بأنها مماثلة لآراء روج لها برنارد لويس ويميل إليها هنتنغتون نفسه.

ولعل ما تميز به هنتنغتون في هذا الشأن، هو أنه استطاع تحريك هذه المقولة في المسرح الدولي، وقام بتعميمها على نطاقات واسعة، وظل يدافع عنها، ويحرض عليها.

وفي نظر الكاتب الأمريكي جيمس كورت وهو يجيب على سؤال حول ما الصراعات السياسية الرئيسية التي سيشهدها المستقبل؟ ويجيب بقوله: «هذا

(١) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧م، ص٩٠.

هو السؤال الذي يفرض نفسه على الجدل الدائر حول الشؤون الدولية، وقد جاءت أكثر الإجابات شمولاً وإثارة للجدل من جانب صمويل هنتنغتون، الذي فجر مفهومه حول تصادم الحضارات صدامًا كبيرًا بين الكتّاب»[١].

إن اختلاف موقف هؤلاء الذين يقولون بصدام الهويات، أو صدام الحضارات، أو الصدام بين الإسلام والغرب، عن أولئك الذين يتحدثون عن تعاون الثقافات أو حوار الحضارات، يعود إلى طبيعة المنظور وطرائقه التوصيفية والتحليلية والتفسيرية، والذي ينقسم هنا إلى منظورين: منظور يستند على البحث التاريخي المعرفي كما هو عند توينبي، أو البحث الأنثروبولوجي كما عند شتراوس، أو البحث عن الفلسفة الأخلاقية كما هي عند اشفيتسر.

ومنظور يستند على السياسة والأمن والدفاع، وهو المنظور الذي أوصل بوزان ولويس وهنتنغتون إلى فكرة صدام الهويات عند بوزان، وصدام الحضارات عند هنتنغتون، والصدام بين الإسلام والغرب عند لويس.

وهذا المنظور الذي ينطلق من علم السياسة، من طبيعة حقله وأدواته التعامل مع أفكار ونظريات حول الصراع أو القوة أو النزاع أو السيادة في نطاق ما يعرف بالجغرافيا السياسية، الأمر الذي يجعل من فكرة الصراع أو الصدام حاضرة في منهجيات النظر والتحليل والتفسير.

---

(١) جيمس كورت، تصادم المجتمعات الغربية: نحو نظام عالمي جديد، مجلة الثقافة العالمية، الكويت، السنة الثالثة عشرة، العدد ٧٧، يوليو ١٩٩٦م، ص٧.

وهذا ما وقع فيه هنتنغتون الذي كرس حياته المهنية والأكاديمية في مجال الدراسات السياسية والإستراتيجية، فهو أستاذ العلوم السياسية بجامعة هارفارد، ومدير معهد الدراسات الإستراتيجية فيها أيضًا، ومدير أكاديمية هارفارد للدراسات الدولية والإقليمية، ورئيس الجمعية الأمريكية للعلوم السياسية، وكان مسؤولاً عن التخطيط بمجلس الأمن القومي في إدارة الرئيس السابق جيمي كارتر.

ومن جوانب النقد الأساسية التي وجهت لهنتنغتون، هو أنه ينطلق من مفهوم الدولة كما تحدد في علم السياسة، وليس من مفهوم الحضارة كما تحدد في علم التاريخ والبحث التاريخي، لذلك فإن مقولته هي أقرب إلى النظريات السياسية، والتي تنطلق من بواعث سياسية ولمقاصد سياسية.

ولقد استفزت هذه المقولة المجتمع الدولي، وكانت الباعث الأساسي لإحياء مقولة حوار الحضارات، باعتبارها الطرف النقيض من جهة، ولكونها تمثل الطرح الإيجابي البديل عن تلك المقولة.

-٣-

الأمم المتحدة وحوار الحضارات

الزمن الثالث: إذا كان هذا الزمن يتصل بالزمن الثاني ويتأثر به، فإنه يختلف ويفترق عنه في مستويات الاهتمام، وديناميات التطور، وطرائق التعاطي. ويؤرخ

لهذا الزمن بموافقة الجمعية العامة للأمم المتحدة في دورتها الثالثة والخمسين لسنة ١٩٩٨م، على اقتراح باختيار سنة ٢٠٠١م سنة الأمم المتحدة للحوار بين الحضارات، وهو الاقتراح الذي تقدم به السيد محمد خاتمي رئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية آنذاك، في خطابه الذي ألقاه بالجمعية العامة للأمم المتحدة في أغسطس ١٩٩٨م.

والخلفيات التي أشار إليها قرار الأمم المتحدة بهذا الشأن، تنتمي وتتوافق مع أفكار وتصورات أولئك المفكرين والمؤرخين أصحاب النزعة الأخلاقية والإنسانية في البحث التاريخي والأنثروبولوجي، الذين يؤكدون على مفاهيم تنوع الثقافات، وتعدد الحضارات، والنظر لهذا التنوع والتعدد بوصفه مصدر إثراء واستلهام يبعث على التقدم والتواصل بين الأمم والحضارات.

وعن هذه الخلفيات، وتعزيزًا لهذا الاختيار، شرح قرار الأمم المتحدة رؤيته لحوار الحضارات منطلقًا من «الإقرار بالإنجازات الحضارية المتنوعة للبشر، وضرورة بلورة ثقافة تعددية، والقبول بتنوع المخلوقات البشرية، والأخذ بعين الاعتبار أن التعاملات الثنائية بين الحضارات على امتداد التاريخ الإنساني، كانت مستمرة على الرغم من وجود الموانع النابعة من عدم التسامح والنزاع والحروب، ومع التأكيد على أهمية التسامح في العلاقات الدولية، والدور الرفيع للحوار بمثابة أداة للوصول إلى التفاهم وإزالة تهديدات السلام وتعزيز التعامل والتبادل بين الحضارات.. ومع إعادة التأكيد بأن الإنجازات الحضارية تشكل ميراثًا مشتركًا للبشرية جمعاء،

وتهيئ مصدرًا لسمو البشرية وتقدمها. والترحيب بالمساعي الجماعية للمجتمع الدولي، وباتجاه مزيد من التفاهم من خلال الحوار البناء بين الحضارات على عتبة الألفية الثالثة، تعلن عن عزمها الراسخ على تسهيل وترويج الحوار بين الحضارات».

هذا التبني من طرف الأمم المتحدة أسهم بصورة فاعلة وكبيرة في تحريك وتعميم مفهوم حوار الحضارات، وتحويله إلى مفهوم متحرك في مجال العلاقات الدولية، بطريقة بات يأتي على ذكره في المناسبات والاجتماعات الدولية، ويشار إليه في البيانات والتقارير الإقليمية والعالمية، وعقدت حوله الكثير من الندوات والمؤتمرات التي توزعت في دول العالم المختلفة، بشكل يمكن القول أنه لأول مرة يجري هذا المستوى من الاهتمام العالمي بقضية حوار الحضارات.

من جهة أخرى، إن اختيار سنة ٢٠٠١م تحديدًا، كان بقصد أن يستقبل العالم الألفية الثالثة بنوع من التفاؤل والثقة والشعور بالأمن والسلام، والاندفاع نحو تجديد وتطوير العلاقات الدولية بين الأمم والشعوب، وليكون قرنًا مختلفًا عن القرن العشرين الذي عد قرن الحروب الكبرى، فقد بدأ بحرب عالمية مدمرة في أوروبا، هي الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤م، وانتهى بحرب عالمية مدمرة أخرى في الشرق الأوسط، وهي حرب الخليج الثانية سنة ١٩٩٠م.

والتطور المهم الذي حصل في هذا الشأن مع مبادرة الأمم المتحدة، هو إحياء مفهوم حوار الحضارات، وتجديد العمل به في مجال العلاقات الدولية، واستخدامه في نقد وتقويض ومحاصرة مقولة صدام الحضارات، وبناء تراكمات

فكرية وثقافية حوله، وفتح أوسع نقاش دولي عابر للثقافات والقوميات واللغات حوله، والتأكيد على بناء الجسور وتعزيز الحوار بين الحضارات.

-٤-

الحادي عشر من سبتمبر وحوار الحضارات

الزمن الرابع: بدأ مع حدث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م، الحدث الذي أصاب العالم بهزة عنيفة غيرت من صورته، وقلبت معادلاته وتوازناته، وأصبح الحدث الذي تؤرخ به الألفية الثالثة الجديدة، وتأثرت به التطورات والتغيرات اللاحقة، وما زالت تتأثر به، وقد اعتبر المعهد الدولي للدراسات الإستراتيجية بلندن في تقريره السنوي حول التوازن العسكري في العالم، أن عهدًا إستراتيجيًّا جديدًا قد بدأ منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر.

فقد دفعت هذه الأحداث العالم ليعيش في أشد حالاته انفعالاً وتوترًا واضطرابًا، وهيمنت عليه مفاهيم الحرب والإرهاب والقوة، وأصبح المجتمع الإنساني لأول مرة وكأنه يعيش صدام حضارات، المفهوم الذي أخذ العالم يتداوله على أوسع نطاق، وكأن هنتنغتون صدق في نبوءته حين بشر بهذا المفهوم عام ١٩٩٣م، وأكده عام ١٩٩٦م.

وفي الجانب الآخر، فإن هذه الأحداث لفتت انتباه العالم مجددًا، وبالذات في العالم العربي والإسلامي إلى مفهوم حوار الحضارات، المفهوم الذي أصبح

له واقع فعلي، ولم يعد كما كان قبل هذه الأحداث مجرد مفهوم يعبر عن فهم أخلاقي نبيل، وعن طموحات ورغبات مثالية لا واقع لها ولا مصير.

ولهذا فإن الربع الأخير من سنة حوار الحضارات، وتحديدًا بعد أحداث سبتمبر، شهد العالم العربي أوسع نشاط واهتمام بهذا المفهوم، ولأول مرة في تاريخ الجامعة العربية تدعو إلى عقد مؤتمر فكري حول حوار الحضارات، وبقدر ما لفتت هذه الأحداث الأنظار لمقولة هنتنغتون في صدام الحضارات، لفتت الاهتمام أيضًا إلى دعوة السيد خاتمي في حوار الحضارات، وأكدت قيمة هذه الدعوة والحاجة إليها في استشراف المستقبل.

ومع هذه الأحداث، كانت البداية الفعلية لحوار الحضارات على مستوى العالم، مع ذلك لم يحصل أي تقدم في صياغة نظرية أو بلورة خطاب متقن ومتماسك، إذ بقي هذا المفهوم يوجه لوظيفة دفاعية، الغرض منها مواجهة التشويهات والإسقاطات التي تعرضت لها الثقافة الإسلامية والحضارة الإسلامية، في أوسع حملة تشويهية تحصل في الغرب خلال نصف قرن.

وحسب هذه المهمة فقد تحول مفهوم حوار الحضارات إلى أشبه ما يكون بمفهوم إعلامي يستهلك على نطاق واسع في وسائل الإعلام المختلفة والمتعددة، من دون أن يرتكز هذا المفهوم ويستند على بناء فكري وتاريخي عميق ومنظم، ومن دون أن يكون له تأثيرات فاعلة وحقيقية في تغيير المفاهيم والذهنيات، وتبديل الاتجاهات والسياسات العامة، لا في النطاقات الإقليمية، ولا في النطاقات العالمية،

وبالتالي فهو أقرب ما يكون إلى مجرد مفهوم ساحر وجذاب، يغري الآخرين بالحديث عنه وحوله، والتباهي به، من دون أن يكون له فاعلية أو تأثير.

-٥-

حوار الحضارات.. فحص ونقد

مع التداول الواسع لمفهوم حوار الحضارات، دخل هذا المفهوم دائرة الفحص المعرفي، للنظر في بنيته وتركيبته اللغوية والمعرفية، وهذه هي أول مرة يحصل فيها فحص هذا المفهوم في المجال العربي.

ونتيجة لهذا الفحص بدأ النقد يتجه لهذا المفهوم، ويتعدد في جهات مختلفة، منها ما يتصل بتركيبة المفهوم وطريقة اختراعه وصياغته، ومنها ما يتصل بإمكانية تطبيق هذا المفهوم والالتزام به فعليًا، ومنها ما يتصل بطبيعة الأرضيات والسياقات الموضوعية وهل هي مساعدة في تقبل هذا المفهوم وتحريكه أم لا؟!

فمن جهة تركيبة هذا المفهوم وطريقة صياغته واختراعه، فقد أطلت التأمل والتفكير فيه كثيرًا، وكنت أتساءل كيف يمكن للحضارات أن تتحاور؟ حتى يصح استعمال مصطلح حوار الحضارات، هل عن طريق ممثلين ومفوضين عن الحضارات لهم صفة قانونية أو اعتبارية! لكنني وجدت أنه لم تحصل سابقة بهذا

الشأن، لأن كل حضارة فيها من الانقسامات والتعدديات الدينية والمذهبية، العرقية والقومية، اللغوية واللسانية، ما يجعل من الصعوبة القيام بمثل هذا الدور.

من جهة ثانية، إن السائد حاليًّا في مجال العلاقات الدولية هو مفهوم الدولة وليس مفهوم الحضارة، والعلاقات هي علاقات بين دول وليس بين حضارات، والتمثيل والتفويض لو حصل فرضًا بين المجموعات الحضارية فهو أقرب ما يكون إلى تمثيل دول وليس حضارات.

إلا أننا لا نقول بأن ما يجري في الجمعية العامة للأمم المتحدة التي تضم دولاً من مختلف الحضارات والثقافات والقوميات والديانات هو الذي يمثل الصورة الفعلية لحوار الحضارات، حتى لو سلمنا بهذا الفرض وهو أقرب الفروض استباقًا إلى الذهن، إلا أن ما يجري هناك ليس مبرمجًا لهذا الغرض، وحينما طالبت إيران بأن يكون لدول المجموعة الإسلامية ممثل دائم بمجلس الأمن اعترضت مصر على هذا الاقتراح، لأن التمثيل حسب رأيها لا يخضع لموجبات أو معايير دينية.

يضاف إلى ذلك أن الدراسات والأبحاث التاريخية والأنثروبولوجية المقارنة للحضارات، لم تستعمل مصطلح أو تسمية حوار الحضارات، وهي الدراسات التي بحثت مختلف أشكال وصور العلاقات بين الحضارات، إذ استعملت تسميات أخرى، كتعاون الثقافات عند شتراوس، وتفاعل الحضارات عند أنور

عبد الملك وقسطنطين زريق، إلى غير ذلك من تسميات، الأمر الذي يدعو إلى مساءلة لتسمية حوار الحضارات.

وحين توقف الدكتور محمد عابد الجابري أمام هذه المفهوم، الذي وصفه بالشعار وجد أن هذا الشعار هو في جميع الأحوال مفعم بالغموض والالتباس.. والذين يرفعونه واقفون عند منطوقه حيث ينطوي موقفهم على نوع من الغفلة، ذلك لأن الحوار بين الحضارات إما أن يكون عفويًّا تلقائيًّا نتيجة الاحتكاك الطبيعي فيكون عبارة عن تبادل التأثير، عن أخذ وعطاء، بفعل الصيرورة التاريخية. وهذا النوع من تلاقح الحضارات لا يحتاج إلى دعوة، ولا يكون بتخطيط مسبق، بل هو عملية تاريخية تلقائية[١].

وهذا النقد لمفهوم حوار الحضارات يعتبر جديدًا في الكتابات العربية، وهو ناشئ كما أشرت عن التداول الواسع لهذا المفهوم، الأمر الذي اقتضى فحصه وإعادة النظر فيه.

أما فيما يتصل بجانب القدرة والفاعلية والتأثير لهذا المفهوم وإمكانية تطبيقه والالتزام به، فيمكن القول أن هذا المفهوم لن تكون له القدرة الفاعلة في التأثير على مجرى السياسات العالمية، وعلى بنية وأنماط العلاقات الدولية، وذلك لشدّة تعقيداتها وتناقضاتها، وتضارب مصالحها السياسية والاقتصادية والأيديولوجية.

---

(١) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص١٣٠-١٣١.

لهذا السبب، فإن مقولة صدام الحضارات هي أقرب إلى روح العالم المعاصر بمعادلاته ومكوناته وعناصره القائمة، والمحكوم بذهنية الهيمنة والسيطرة والاستقطاب. وهي الوضعيات التي كوّن منها هنتنغتون مقولة صدام الحضارات، وأراد منها حسب رأيه أن تكون مقولة تفسيرية وليس تقريرية، كما فهم منتقدوه في رده عليهم.

وحينما كان بطرس بطرس غالي أمينًا عامًّا للأمم المتحدة أعلن سنة ١٩٩٥م «إن بعض الدول اعتقدت أن بإمكانها الاسترخاء بعد الانتصار في الحرب الباردة، وهي تكتشف أنه على العكس من ذلك، فإن الحرب الباردة حالت دون وقوع أو أخفت ٣٠ حربًا صغيرة نواجهها اليوم.. وإن العالم يمر بفترة أصعب من الفترة التي شهدها خلال الحرب الباردة، والأمم المتحدة غير قادرة على حل جميع المشاكل».

وفي مؤتمر الأمم المتحدة الثالث حول الدول الأقل تقدمًا، الذي عقد في بروكسل سنة ٢٠٠١م، قال الأمين العام السابق للأمم المتحدة كوفي عنان في كلمة الافتتاح: إن هذا المؤتمر هو الثالث الذي ينعقد في غضون ٢٠ عامًا، وبدلاً من أن تنخفض لائحة الدول الأقل تقدمًا، فإنها قد ازدادت، وبحسب أرقام الأمم المتحدة فإن عدد الدول الأقل تقدمًا قد ارتفع من ٢١ دولة في العام ١٩٧١م إلى ٤٩ دولة اليوم.

وأما من جهة الأرضيات والسياقات، فليست هناك إمكانيات فعلية للنهوض بحوار بين الحضارات، لأن الغرب الذي يفترض فيه أن يكون طرفًا أساسيًّا في أي حوار من هذا المستوى، ليس على استعداد لأن يدخل في حوار متكافئ مع الحضارات الأخرى، وهو صاحب الحضارة الغالبة والمهيمنة على العالم، والمستحوذة على ثرواته، ولا يرى نفسه معنيًّا بهذا الحوار أساسًا، وقد ظل يتعامل مع الحضارات الأخرى بنوع من التعالي المفرط، وتاريخه القديم والحديث والمعاصر خير شاهد على ذلك.

وحتى الحضارات الأخرى فليست لديها القدرة والإقناع في أن تدخل في حوار متكافئ أو متوازن، أو في شراكة فعلية أو عادلة مع الغرب، ما لم يقتنع الغرب بتقدمها وتفوقها، وبالحاجة إليها وإلى شراكتها الحضارية.

وقد توقف غارودي كثيرًا أمام هذه الإشكالية، حيث وجد فيها العقبة الرئيسية التي تقف في وجه علاقة الغرب بالعالم والحضارات غير الغربية، وحسب رأيه أن الغرب قد صادر المعرفة العالمية، وأباح لنفسه تحديد مواقع الآخرين، والحكم عليهم، وفقًا لتاريخه وغاياته وقيمه[١]، ويرى أن المشكلة الأساسية في الثقافة الغربية الحاضرة، هي في أن نقضي على التصور التسلطي في الثقافة الغربية، والاستعاضة عنه بتصور يتطلع بأسئلته إلى حكمة العالم اللاغربي.. وذلك لا يمكن إلا بالانخراط في حوار حضارات حقيقي مع الثقافات غير الغربية[٢].

(١) روجيه غارودي، وعود الإسلام، مرجع سابق، ٢٣٧.
(٢) روجيه غارودي، حوار الحضارات، مرجع سابق، ص٩٣.

ومن وجهة نظر الجغرافي والمؤرخ الفرنسي رولان بريتون فإنه يرجع هذه الإشكالية في ذهنية الغرب إلى منشأ تصور الأوروبيين لمفهوم الحضارة والثقافة، حيث يرى أنه «في ذروة العصر الذي كان الأوروبيون يهيمنون فيه على العالم، فكريًّا وسياسيًّا، جرى تصور الحضارة أولاً بصيغة المفرد، وكذلك الحال بالنسبة إلى الثقافة.. وفي الوقت الذي كانت أوروبا تبتكر كلمة حضارة كانت تكتشف المتوحشين أيضًا. فكانت تقوم بجردة للعالم، غير المغلق حقًّا بعد، وباستشراف للبشرية التي لا يزال الجدال دائرًا حولها، وكان التعارض الأساسي بين الطبيعة والثقافة قد سمح بفرز أولي مختصر بين شعب طبيعي أو ثقافي، أي بين شعب بدائي أو متحضر»[(١)].

ما يريد أن يقوله بريتون هو أن الأوروبيين تكونت نظرتهم إلى العالم من خلال مفهوم للحضارة يكاد يتحدد فيهم وينحصر عندهم، ونقيض الحضارة في تصورهم هو التوحش أو البدائية، الوصف الذي يطلقونه على من يكون في الطرف المغاير لهم.

من جهة أخرى، فإن الغرب شديد الحذر من أي تقارب أو توافق يحصل بين الحضارات، خصوصًا إذا كان الإسلام طرفًا فيها، خوفًا أو توهمًا من تحول هذا التقارب أو التوافق إلى نوع من التحالف المتعارض مع الغرب، وهذا ما حذر منه

---

(١) رولان بريتون، جغرافيا الحضارات، ترجمة: د. خليل أحمد خليل، بيروت - باريس: منشورات عويدات، ١٩٩٣م، ص٢٠-٢١.

بوزان الذي كشف عن خشية من حصول توافق بين الإسلام والحضارة الهندية، أو بين الإسلام والحضارة الصينية كما في رؤية هنتنغتون.

مع كل ذلك سوف يظل العالم يتطلع إلى حوار الحضارات، كدعوة أخلاقية وإنسانية نبيلة.

-٦-

تعارف الحضارات

لقد كانت للمسلمين تجربتهم في بناء الحضارة والعمران الإنساني، وتكونت لهم معرفة وخبرة في هذا الشأن، وأن الإسلام في نظر برنارد لويس أول من سعى إلى العالمية، فالحضارات القديمة للبحر المتوسط والشرق الأوسط وأوروبا والهند والصين، كانت محلية، وإقليمية في أحسن حال كما يقول لويس الذي اعتبر أن «المسيحية والإسلام على السواء انفتحا على مهمة عالمية، فالمسكونية الإسلامية امتدت على أجزاء كبيرة من آسيا وأفريقيا وأوروبا، وكانت البادئة في إيجاد حضارة متعددة الأعراق، ومتعددة الثقافات، وإلى حد ما متعددة القارات. فقد امتدت الحضارة الإسلامية إلى أبعد بكثير من أقصى حدود وصلتها الثقافتان الرومانية والهيلينية، وقدرت بذلك على اقتراض عناصر مميزة من حضارات أكثر بعدًا في آسيا ثم تبنيها وإدماجها»[١].

(١) برنارد لويس، الحضارة الغربية دمج حداثات والإسلام أول من سعى إلى العالمية، ترجمة: فؤاد حطيط، جريدة السفير، بيروت، الجمعة ٧ فبراير ١٩٩٧م.

لهذا يفترض أن يكون للتصور الإسلامي رؤية أو مفهوم يحدد شكل العلاقات مع الأمم والمجتمعات والحضارات الأخرى، والمفهوم الذي نتوصل إليه في هذا المجال، ونزداد ثقة به، وبقيمته المعرفية والأخلاقية والإنسانية هو مفهوم «التعارف»، ويستند هذا المفهوم على أصل في القرآن الكريم، الكتاب الذي خاطب الناس كافة، وجاء رحمة للعالمين، ويتحدد هذا الأصل في آية التعارف في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ [الحجرات/ ١٣]

وهذه الآية تحديدًا هي من أكثر آيات القرآن الكريم التي تكرر ذكرها والحديث عنها، والالتفات إليها في الكتابات العربية والإسلامية، منذ أن تجدد الحديث حول حوار الحضارات، الأمر الذي يجعلها ذات علاقة بهذا الشأن.

وقد استشهد بهذه الآية الدكتور حسين مؤنس في كتابه «الحضارة»، الذي تحدث فيه عن أصول الحضارة وعوامل قيامها وتطورها، وذلك في سياق حديثه عن علاقة الحضارة بالأجناس، وما توصل إليه المؤرخون الغربيون بعدم حصر القدرة على بناء الحضارة بأجناس معينة، وأن الحضارات إنما قامت بمشاركة أجناس متعددة.

ويعقب الدكتور مؤنس على هذا الرأي بقوله: «لقد خرج المؤرخون الغربيون بهذه النتيجة بعد جهد وعناء، في حين أننا معاشر المسلمين والمتكلمين بالعربية، نفتح القرآن الكريم فنجد أنه أجمل ذلك كله في آية واحدة من آياته، وهي الآية

الثالثة عشرة من سورة الحجرات ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡ﴾[1].

والملاحظ أن حضور هذه الآية والاستشهاد بها، والالتفات إليها في الأدبيات العربية والإسلامية يكاد ينحصر ويتحدد في نطاق التذكير بها، أو مجرد الإشارة إليها، من دون التعمق في استجلاء حقلها الدلالي، أو استكشاف مكوناتها، أو إمكانية ابتكار مفهوم منها، يكون أصيلاً ومحكمًا بشرائطه العلمية، وقواعده الاصطلاحية.

والتأمل الفاحص لهذه الآية، يكشف لنا عن حقائق كلية ذات أبعاد إنسانية عامة، نتوصل منها لمفهوم نصطلح عليه بتعارف الحضارات، والتعارف هو المفهوم الذي حاولت هذه الآية تحديده وتأكيده وإبرازه والنص عليه، من خلال سياق وخطاب يؤكد على قيمته وجوهريته، لأن يكون مفهومًا أساسيًّا، وذلك بالاستناد على الحقائق التالية:

أولاً: الخطاب في سورة الحجرات متوجه بشكل صريح إلى المؤمنين في بداية السورة وفي خاتمتها، باعتبارها من السور المدنية، إلا في هذه الآية الثالثة عشرة إذ توجه الخطاب إلى الناس كافة بصيغة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾، الأمر الذي جعل بعض المفسرين يعتبر هذه الآية مكية، وكون الخطاب متوجهًا إلى الناس كافة فهو ناظر

(١) حسين مؤنس، الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة (٢٣٧)، ١٩٩٨م، ص٥٠.

إليهم بكل تنوعهم وتعددهم واختلاف ألسنتهم وألوانهم، وإلى غير ذلك من تمايزات ومفارقات.

ثانيًا: التذكير بوحدة الأصل الإنساني في قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ﴾، فالناس مع كل اختلافاتهم وتعددياتهم وتباعدهم في المكان والأوطان، إنما يرجعون في جذورهم إلى أصل إنساني واحد. والقصد من ذلك أن يدرك الناس هذه الحقيقة، ويتعاملوا معها كقاعدة إنسانية وأخلاقية في نظرتهم لأنفسهم، وفي نظرة كل أمة وحضارة إلى غيرها، كما لو أنهم أسرة إنسانية واحدة على هذه الأرض الممتدة.

ثالثًا: الإقرار بالتنوع الإنساني في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾، وهذه حقيقة اجتماعية، وقانون تاريخي، فالله سبحانه وتعالى بسط الأرض بهذه المساحة الشاسعة لكي يتوزع الناس فيها شعوبًا وقبائل، ويعيشوا في بيئات وجغرافيات ومناخات وقوميات مختلفة ومتعددة، لكي يعمروا هذه الأرض، ويكتشفوا كنوزها وخيراتها، ويتبادلوا ثرواتها، ويجعلوا منها بيتًا مشتركًا وآمنًا ومتمدنًا للجميع، علمًا أن القرآن الكريم لم يذكر في كل آياته عبارة ﴿شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ﴾ إلا في هذه الآية.

رابعًا: خطاب إلى الناس كافة، وتذكير بوحدة الأصل الإنساني، وإقرار بالتنوع بين البشر، فما هو شكل العلاقة بين الناس؟ من بين كل المفاهيم المحتملة في هذا الشأن، يتقدم مفهوم التعارف ﴿لِتَعَارَفُوٓاْ﴾.

فتنوع الناس إلى شعوب وقبائل، وتكاثرهم وتوزعهم في أرجاء الأرض، لا يعني أن يتفرقوا، وتتقطع بهم السبل، ويعيش كل شعب وأمة وحضارة في عزلة وانقطاع. كما لا يعني هذا التنوع أن يتصادم الناس، ويتنازعوا فيما بينهم من أجل الثروة والقوة والسيادة، وإنما ﴿لِتَعَارَفُوٓاْ﴾.

ولا يكفي أن يدرك الناس أنهم من أصل إنساني واحد فلا يحتاجون إلى التعارف، أو أن يتوزعوا إلى شعوب وقبائل ويتفرقوا في الأرض فلا يحتاجون إلى التعارف.

ولأن التعارف بين شعوب وقبائل أي بين مجتمعات وجماعات، لذلك جاز لنا استعماله في مجال الحضارات الاستعمال الذي نتوصل منه إلى مفهوم واصطلاح (تعارف الحضارات).

خامسًا: إذا انطلقنا من قاعدة التفاضل والمقارنة لنتساءل، لماذا لم تستخدم الآية كلمة ليتحاوروا، أو ليتوحدوا، أو ليتعاونوا، إلى غير ذلك من كلمات ترتبط بهذا النسق، ويأتي التفضيل لكلمة (لتعارفوا)؟

وهذا هو مصدر القيمة والفاعلية في مفهوم التعارف، فهو المفهوم الذي يؤسس لتلك المفاهيم المذكورة (الحوار، الوحدة، التعاون)، ويحدد لها شكلها ودرجتها وصورتها، وهو الذي يحافظ على فاعليتها وتطورها واستمرارها، هذا من جهة الإيجاب. أما من جهة السلب فإن التعارف كمفهوم وفاعلية بإمكانه أن يزيل مسببات النزاع والصدام.

-٧-

تعارف الحضارات.. والبناء المعرفي

إذا أردنا أن نقرّب مفهوم التعارف إلى بعض ميادين المعرفة الإنسانية، فإن هذا المفهوم يشترك في نسق معرفي متقارب أو متجاور مع مفهوم التواصل الذي عرف به المفكر الألماني المعاصر والبارز يورغن هابرماس، والذي حوله إلى فلسفة أطلق عليها تسمية «التفاعلية التواصلية»، وهي من أكثر أفكار هابرماس شهرة واهتمامًا، إذ اختبرها وتوصل إليها بعد دراسة نقدية لكبريات النصوص الفلسفية باتجاهاتها المختلفة في منظومة الفكر الأوروبي، من فلاسفة الأنوار إلى فلاسفة ما بعد الحداثة المعاصرين، وذلك في أشهر مؤلفاته، ولعله الأكثر شهرة في حقله أيضًا، وهو كتاب «القول الفلسفي للحداثة».

وفاعلية التواصل في رؤية هابرماس تعني تجاوز ما يصطلح عليه بفلسفة الذات، والعمل على الوصول إلى فلسفة الآخر. وهذا ما تسعى إليه مقولة التعارف أيضًا، التي تتجاوز الذات أو فلسفة الذات إلى بناء المعرفة والتعارف والوصول إلى الآخر.

والفارق الرئيسي بين المفهومين أن مفهوم التواصل عند هابرماس يرتبط بحقل المعرفة أو هكذا حاول ربطه، فتحددت علاقته بالعقل. أما مفهوم التعارف فيرتبط بحقل الاجتماع، فتحددت علاقته بالمجتمع والجماعة والناس.

أما وجه الصعوبة المعرفية التي تواجهنا في هذا الشأن، فهو القدرة على اكتساب الثقة العلمية لمثل هذه المقولات والمفاهيم، والقدرة على بناء القاعدة المعرفية المتماسكة لهذه المفاهيم. خاصة أن المجال العربي في علم الحضارة وتاريخ الحضارات لم يشهد ازدهارًا وتقدمًا، وليس معروفًا عن الكتابات العربية تميزها في هذا الحقل، فهي أقرب إلى محاكاة الكتابات الغربية، والتزود بالمعرفة منها، واتباع منهجياتها ومحاولة تقليدها أو الاعتماد عليها.

لهذا فإن المفاهيم والنظريات التي تأتي من العالم العربي تواجه تحديات صعبة في انتزاع الاعتبار العلمي، والجدارة العلمية ليس من الغرب فحسب، وإنما من داخل العالم العربي أيضًا.

يضاف إلى ذلك الصعوبات المتعلقة بعملية الإنماء المعرفي لهذه المفاهيم والنظريات ذات المنشأ العربي، وإمكانية دمجها في التراكمات المعرفية، وإحاطتها بالخبرات والتجارب والحفريات الأثرية والتاريخية والحضارية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، مستويات الاهتمام بتناولها بالدراسة والتحليل والفحص والنقد، لغرض إنمائها وتطويرها وإنضاجها. ومن جهة ثالثة، المشاركة بتعميمها وإلفات النظر إليها، والدفاع عنها.

وهذا ما يفسر عدم قدرة العالم العربي على ابتكار الأفكار والنظريات وإدماجها في المعارف الإنسانية، وفتح النقاش حولها على نطاق عالمي واسع.

كما يفسر أيضًا غياب التضامن والإحساس بالمشاركة بين الباحثين والكتاب في العالم العربي.

وأخيرًا فإن مقولة «تعارف الحضارات»، لا تعني مجرد الاعتراف بتعدد الحضارات وتنوعها، وإنما تستند على ضرورة بناء وتقدم الحضارات في العالم، وتأسيس الشراكة الحضارية فيما بينها، وتبادل المعرفة والخبرة، فالعالم ليس بحاجة إلى حضارة واحدة، وإنما إلى استنهاض الحضارات كافة.

لهذا فإن مفهوم تعارف الحضارات أكثر ضبطًا وصوابًا من مفهوم حوار الحضارات، وأوضح تعبيرًا عن الرؤية الإسلامية في هذا الشأن، وأن التعارف هو الذي يؤسس للحوار وينهض به، وما تحتاج إليه الحضارات في عالم اليوم هو التعارف الذي يرفع الجهل بصوره كافة، الجهل المسبب للصدام بين الحضارات، في المقابل أن التعارف هو الذي حافظ على تعاقب الحضارات في التاريخ الإنساني

نحو رؤية إسلامية لتعارف الحضارات

محمد مراح

انطلاقًا من مُسَلّمة قدرة الإسلام الدائمة على تقديم البدائل والحلول من خلال أحكامه ومبادئه، وتجربته الحضارية للمشكلات الإنسانية الكبرى، رأينا أن نسهم في ملاحقة ملامح الرؤية الإسلامية للعلاقات بين الحضارات، برسم الأهداف والمرتكزات، وتعرف البواعث والمؤيدات، وتتبع المعوقات وسبل تذليلها[1]، وقبل هذا كله، نذكر أهم مبررات استهداف هذه الصيغة -صيغة الرؤية الإسلامية لتعارف الحضارات- بالتنظير والصياغة.

أولاً: مبررات التنظير لتعارف الحضارات

أبرز المبررات التي دعتنا لهذا التنظير، هي:

(١) يجدر التنويه في هذا المقام بالجهد المعتبر الذي بذله الأستاذ زكي الميلاد في كونه أول من استعمل واختار مصطلح «تعارف الحضارات»، بدلاً عن «حوار الحضارات»، ونظَّر للمسألة فلعمله -بعد الله تعالى- الفضل في محاولة مساهمتي المتواضعة هذه في صياغة رؤية في «تعارف الحضارات». انظر كتابه: «المسألة الحضارية».

١- ما يمثله مبدأ التعارف والتعاون والتحاور بين الحضارات من كونه مبدأ إستراتيجيًّا في الإسلام، ورد التعبير عنه في القرآن الكريم واضحًا قاطع الدلالة.

٢- الحاجة إلى صياغة بديل إسلامي عن نظريات الصراع والصدام بين الحضارات، التي طغت على الخطاب السياسي والفكري والفلسفي والإعلامي وحتى الشعبي، خاصة في الظروف الحالية التي يمر بها العالم. فرغم القطع الإسلامي بأن البديل عن ذلك هو الحوار بين الحضارات، إلا أن رسم ملامح الرؤية الإسلامية لهذا الحوار، ووضعه في إطار جامع، وصيغة متكاملة، ما زالت في حاجة لجهود معتبرة، حتى تصبح المسألة أقرب ما تكون لنظرية في «حوار الحضارات» أو «تعارف الحضارات»، تبسط إلى جانب النظريات الدائرة في ساحات النقاش والرأي.

٣- ما أشار إليه بعضهم، من ازدهار نزعة اعتماد الحضارة وحْدَةً للبحث وتصاعدها في العلاقات العالمية[1]، مما لا يصح معه أن تعرض بدائلنا ورؤانا للقضايا، منثورة عبر أفكار وسوانح؛ خاصة أن الحضارة التي ننتمي إليها، ونعبر باسمها، ازدهرت فيها الصيغ المذهبية، والتنظير الفكري الجامع المتماسك.

---

(١) أحمد صدقي الدجاني، آفاق التعاون بين العالم الإسلامي والمجتمعات الأخرى واستشرافها بالحوار، (الرباط، المغرب، مجلة «الإسلام اليوم» العدد ١٢، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤) ص٣٥.

ثانيًا: ضبط المفاهيم

«التعارف» من المعرفة والعرفان، وهما يفيدان إدراك الشيء بتفكر وتدبر لأثره، والعارف والعريف والعروفة، من يعرف الأمور، ولا ينكر أحدًا رآه مرة[1]، والتعارف مزيج من التعرف والتعريف.

إننا إذ نختار مصطلح «التعارف»، للتعبير عن رؤيتنا الإسلامية حول إنجاز هذا التوجه الحضاري الواعد، نقدم بين يدي اختيارنا الاعتبارات الآتية:

١- دلالة «التعارف» على عمق ارتباط الصلات الإنسانية، أدق من دلالة «الحوار».

٢- «الحوار» لا يقتضي ضرورة «التعارف»، بينما هذا يفيد حصول «الحوار» قطعًا.

٣- «التعارف» باب و«الحوار» أداته.

٤- «الحوار» لا يلزم معه المصير إلى غايات أعمق في العلاقات الإنسانية، إذ قد لا يجاوز المستويات السطحية في تلك العلاقات، بينما «التعارف» لملازمة معنى المشاركة له، منفتح على جل أو كل مستويات العلاقات الإنسانية، فتنتج عنه مستلزمات كثيرة، لعل أهمها: التعاون والتآلف والإرشاد والاسترشاد.

---

(١) السيد محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس.

٥- «التعارف» ومقتضياته، دعوة للعودة إلى الفطرة البشرية، واستجابة لمطلبها الأصيل، و«الحوار» أداة معبرة عن الحق والباطل، وعن تطلعات الفطرة والعقل وحاجات الغرائز.

٦- «الحوار» قد ينقضي مع استنفاد أسبابه وملابساته، أما «التعارف» فتثبت معه آثار التعرف، ولا تنكر بعده أبدًا.

٧- «الحوار» يحمل رغبة ما في الاحتواء، أما «التعارف» فيفيد حصول مستلزماته، وإن بقي كل في ساحة قناعاته واختياراته.

٨- انتصرت الدكتورة نادية مصطفى لمصطلح ومفهوم «تعارف الحضارات»، في قراءتها الرائدة الدقيقة للنقاشات التي دارت في ساحات المؤتمرات والجدالات العربية؛ باعتبار مصطلح «التعارف بين الحضارات» مفهومًا من الدائرة الإسلامية، مبني ونابع عن الأصول الإسلامية (قرآنًا وسنة)، يعكس الأسس المعرفية للرؤية الإسلامية، كما يمثل استجابة إيجابية، وليس مجرد رد فعل لما أثارته أطروحات «صراع الحضارات»، المعبرة عن الاهتمامات الغربية الفكرية والعملية[١].

٩- «إن التعارف هو الذي يحدد مستويات الحوار والتعاون ويثريهما، ويثمرهما، كما أن للتعارف دورًا وقائيًّا في منع النزاع والصدام على مستوى

---

(١) نادية محمود مصطفى، جدالات حوار / صراع الحضارات، مجلة المسلم المعاصر، العدد ١٢١، ص ١٩.

الأمم والحضارات، لهذا فإن اختيار مفهوم التعارف الذي بني عليه مفهوم تعارف الحضارات، هو أكثر دقة وفاعلية»[(١)].

١٠- «مفهوم التعارف ذو سعة، يمكن أن يشمل كل المعاني التي تدل على التعاون والتساكن والتعايش، ويمكن أيضًا أن يستوعب التعارف قيم الحوار، والجدل بالتي هي أحسن، والاحترام المتبادل»[(٢)].

١١- الانحياز للمصطلح القرآني (لتعارفوا).

ثالثًا: مشروعية تعارف الحضارات

إن الآية التي شرَّعت لهذا التعارف، والتي هي مدار الطرح في هذا البحث، قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[الحجرات/ ١٣].

اختيار الله تعالى في خطابه مصطلح «التعارف» دون غيره مقصود؛ فإضافة لما ذكرنا من قبل، فإنه أشد ملاءمة لطبيعة المجتمع الإنساني، وارتقاء التعارف بين طبقاته شعوبًا وقبائل وأممًا، إذ يحصل هذا التعارف «طبقة بعد طبقة متدرجًا إلى الأعلى... وهكذا تتعارف العشائر مع البطون والبطون مع العمائر، والعمائر

(١) زكي الميلاد، المسألة الحضارية، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩م، ط١، ص٧٦ - ٧٧.
(٢) عبد العزيز بن عثمان التويجري، الحوار من أجل التعايش، القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٩٩٨م، ص ٨٢.

مع القبائل، والقبائل مع الشعوب؛ لأن كل درجة تأتلف من مجموع الدرجات التي دونها»[١].

وأنسب له أيضًا من جهة توزيع الأعمال وحصول المنافع، «فكان هذا التقسيم نظامًا محكمًا لربط الأواصر دون مشقة ولا تعذر، فإن تسهيل حصول العمل بين عدد واسع الانتشار يكون بتجزئة تحصيله بين العدد القليل، ثم يبث عمله بين طوائف من ذلك العدد القليل، ثم بينه وبين جماعات أكثر. وهكذا حتى يعم أمة أو يعم الناس كلهم، وما انتشرت الحضارات المماثلة بين البشر إلا بهذا الناموس الحكيم»[٢].

كما تتأكد لدينا أيضًا قصدية وخصوصية اختيار مصطلح «التعارف» لفعالية مفهومه، في إدراك الغاية من مستلزماته، كالتعاون، وتبادل المنافع، ونبذ حب الغلبة، والاستئثار، والأنانية، والاستعلاء، والتصادم، والصراع. ثم إنه بالغ بِكُلٍّ إدراكَ ما لدى الآخر من خير يرغب أن يشاركه فيه، وما يتخبط فيه من مشكلات يقترح عليه حلولها، أو شرور تحيط به يرشده لمضارها ويدله على سبيل الخلاص منها. كل ذلك يتأتى بحسب مستويات الحوار ومنهجيته العلمية والفلسفية التي ينساب عبرها التعارف.

---

(١) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الجزائر، تونس: المؤسسة الوطنية للكتاب والدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، ج٢٦، ص٢٥٩.

(٢) المرجع السابق، ص٢٦٠.

رابعًا: مرتكزات تعارف الحضارات

لا تتحقق فعالية «التعارف» إلا إذا أسندته مرتكزات ومبادئ، تتناسب مع سموه وحسن مقصده، والرؤية الإسلامية توفر لنا مجموعة من المرتكزات والمبادئ السامية هي:

١- وحدة الأصل الإنساني، التي عبرت عنها آية الحجرات، وأكدتها الأحاديث الشريفة.

٢- مبدأ وحدة الإنسانية الجامع؛ فالملاحظ أن خطاب الله تعالى في الآية الكريمة (آية الحجرات)، توجه للنوع الإنساني في عمومه، فلم يخص جنسًا بعينه، والمقرر لدى المفسرين «أن كل نص قرآني ابتدأ النداء فيه، يا أيها الناس، يكون الخطاب فيه للناس جميعًا، غير مختص بقبيل دون قبيل؛ لأن العنوان فيه للإنسانية كلها، فكل من يتصف بها داخل في الخطاب»[1].

وغني عن البيان، أن هذه النزعة الإنسانية ظلت مطمح البشرية في أغلب مراحل تاريخها، خاصة حين تظلها حضارة، فحامت حول هذا المقصد مذاهب فلسفية وديانات وفنون؛ لأنه تعبير عن حاجة فطرية في الإنسان، ومحاولة ارتدادٍ إلى ما كان عليه الناس في مبتدأ الخلق، كما صرح بذلك القرآن الكريم: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ

---

(١) محمد أبو زهرة، المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٨١م، ط٢.

لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾[البقرة/ ٢١١].

فإن يكن اختلافهم وتفرقهم وتنازعهم، حصل بعد تنازع الهداية والضلال لهم، فإن في التعارف الحضاري ما يهديهم -بإذنه تعالى- إلى شكل من أشكال التقارب الإنساني، يذكرهم بأصلهم الأول، ويرشدهم إلى دلائل الهداية وأسبابها.

٣- الاختلاف في الألوان واللغات آية من آيات الله تعالى، وسنة من سننه الكونية؛ قال تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ ﴾[الروم/ ٢١].

ومما يتسق مع مقتضى هذه الآية، والسنة الكونية الإلهية مُعْتَقَدًا وسلوكًا وعملاً، ألاَّ ينقلب هذا الاختلاف، إلى عوامل تفرق وعنصرية واستبعاد وتناحر؛ بل التسليم بالحقيقة الواقعية، والبحث عما في جوهر الإنسان، روحه وإنسانيته مما يقربه من أخيه الإنسان، وينفع كل منهم أخاه بما قُدِّر له من خيرات يعيش عليها، أو ابتكار أو علم اهتدى إليهما.

٤- المحبة؛ التسليم بوحدة الرحم الأولى يفترض فيها أن تثير في الإنسان تجاه أخيه الإنسان مشاعر نبيلة سامية كالمحبة؛ فهي «أثمن ما في الوجود، وإن حاجة البشر إليها أعظم من حاجتهم إلى كل ضروريات الحياة، فإنهم إذا توفرت

لهم ضرورة الحياة وحاجياتها وكمالياتها ثم حرموا من المحبة، عاشوا عيشة التناكر والتقاطع، وكانوا على بعضهم شرًّا من الوحوش الكاسرة والحشرات السامة، وإذا رزقوا المحبة مع ما لا بد منه من لوازم الحياة، عاشوا عيشة تواد وتعاون، وكانوا على بعضهم خيرًا وبركة، فهم... لا توزن سعادتهم وشقاؤهم في هذه الحياة إلا بقدر ما بينهم من المحبة»(١).

٥- حرية الاختيار، ذلك أن التعارف لا يستطيع أن يمضي أبعد من أشواطه الأولى، وبداياته إن بدت نية فرض الاختيارات، ولهذا نلاحظ كيف أسس الإسلام قبول عقيدته على حرية الاختيار، فلا إكراه في الدين، فمن باب أولى لا إكراه في الرأي والاختيار، وقد علمنا الله تعالى من خلال كتابه الكريم الدرس البليغ في قبول الرأي الآخر حين «خلد الرأي الآخر، وحكم بأن قراءته ذكر وبركة تُزكِّي قارئه، وترفع شأنه عند خالقه»(٢)، وهو ركيزة فكرية ذات أثر نفسي بعيد ينعكس إيجابًا على مسار تعارف الحضارات.

خامسًا: بواعث تعارف الحضارات

تنبع هذه البواعث من طبيعة الرسالة الإسلامية في العالم، فالتعارف الحضاري يوفر الإطار الملائم لأداء واجبات شرعية، وإبراء الذمة، وتقديم العلاج،

(١) عبد الحميد بن باديس، آثار ابن باديس، الجزائر: مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، ط١، ج٦، ص٢١٦.

(٢) إبراهيم نويري، مركزية الحضارة الغربية ومستقبل الحضارة في القرن ٢١، محاضرة.

كما يساعد على تجسيد صفة عالمية الثقافة والحضارة الإسلامية، وأهم هذه البواعث هي:

١- باعث الدعوة والهداية، فإن كل خطابات البلاغ التي وجهها الله تعالى لرسوله؟ انتقلت مقتضياتها إلى أمته من بعده، ولهذا لزم علينا «أن نسعى أبدًا للآخرين نحاورهم ونجادلهم، وندخل في عقولهم، فنتفهَّم بعض ما فيها، ونطرد منها البعض، ونهدي لهم بعضًا من قيمنا ومبادئنا ومعانينا الرسالية»[1]. ولولا هذا البعد في الرسالة الإسلامية، لما كان هناك شيء في التاريخ اسمه الحضارة الإسلامية.

٢- باعث الشهادة على الناس، فقد أناط الله تعالى بهذه الأمة مسؤولية الشهادة على الناس، في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗا﴾[البقرة/ ١٤٢]، فإن يكن من البديهي أنها لا ترقى لمستوى هذا التكليف إلا بعد أداء واجب البلاغ، فإنها لا تحقق هذا ولا تستوعب مقتضيات ذاك إلا إذا انطلقت في «دورها المميز، من موقع الوعي والشمول لكل المساحات الأخرى على مستوى العالم، بحيث تتعرف اتجاهاتها وأوضاعها وحركاتها وأساليبها وأهدافها وعلاقاتها، لتستطيع رصد نقاط الضعف والقوة، والاستقامة والانحراف لديها، لتملك الحصول على المعرفة الشاملة،

(١) حسن عبد الله الترابي، مرتكزات الحوار مع الغرب، مجلة الإنسان، باريس، فرنسا، العدد ١٣، السنة ٠٣، شوال ١٤١٥هـ - مارس ١٩٩٥، ص٣٠.

التي تجعلها في موقع الشاهد الحي الواعي، الذي يعيش الحضور الواسع لكل التطورات والمتغيرات في كل جيل؛ لأن ذلك وحده هو الذي يجعل للشهادة عمقًا وامتدادًا وسعة على جميع المستويات... وعلى هذا الأساس سوف يفتح لها آفاق المعرفة الواسعة، ويقترب بها من كل حركة الأحداث، ويهيئ لها الثقافة الشاملة التي تلتقي بكل مفردات الواقع الإنساني»[١]، وهذه حقيقة واحدة من أعمق مستويات تعارف الحضارات وأدق مسالكها.

٣- الانفتاح على العالمية، فالانغلاق والعزلة مجافيان لطبيعة الإسلام الحركية الاتصالية المتطلعة للقاء والتعارف، كما أن التقدير السليم للأمور والأفكار يتطلب أكبر قدر من الانفتاح على العالمية، «فالضمير الإنساني الذي لم يألف العمل على حدود الثقافات... تسيطر عليه عادات جذبية مزمنة، تحمله على أن يرى الأشياء من زاوية ضيقة»[٢]، تحرمه من التواصل الحضاري، وممارسة دوره الثقافي والحضاري في مسيرة التعارف الحضاري.

٤- باعث تقديم العلاج لأزمات العالم الروحية والعلمية والأخلاقية والفكرية؛ فالاتجاه الفكري السليم القائل بأن الإسلام هو المنقذ للواقع الحضاري القائم في تصاعد مستمر.

---

(١) السيد محمد حسين فضل الله، تأملات في كلمة الأمة في القرآن، مجلة المنطلق، بيروت، العدد ٧٠، ربيع الأول ١٤١١هـ - سبتمبر ١٩٩٠م، ص١٥ -١٦.
(٢) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص١٤٢.

سادسًا: أهداف تعارف الحضارات

ضبطًا لمسار التعارف، نرصد أهم الأهداف والغايات التي يسعى لتحقيقها وفق الرؤية الإسلامية:

١- التقارب والتسامح؛ فالتعارف الإيجابي هو الذي يبذل فيه كلٌّ طرف أقصى جهوده للتعرف على ما يقرِّبه من الطرف أو الأطراف الأخرى التي تشاركه التطلع نفسه، فيبحث القائمون بالتعارف والتحاور في ثقافاتهم وحضاراتهم عما يقرب بينهم، من الأشواق والآمال والانجذاب نحو كل ما هو إنساني معبر عن جوهر الإنسان وفطرته، فمن شأن البحث المخلص عن هذه الأسباب أن تمتد أرض الوفاق بين الحضارات وتتشبع الإرادات بقابلية التجاوز والتسامح. وقد ضرب الإسلام عبر تواصل حضارته مع الحضارات الكبرى في العالم المثل الرائع في تجسيد هذا الهدف النبيل. وبفضل الروح العالية من التسامح تجاوز عتبة التقارب إلى احتضان أكثر ما هو مفيد في الثقافات الأخرى، وتمثله بعدئذ حضارةً خالدةً أنارت العالم في قرون ظلامه.

٢- فك عقدة الهيمنة وتجاوز عقيدة الصراع، إذ من العناصر المكينة التي انبنت عليها الحضارة الغربية الحديثة، الصراع والهيمنة، فأنتجا كل أشكال الإذلال والاستعباد والحركة الاستعمارية، وترسنة الأرض والبحر والفضاء بالأسلحة المهلكة للحياة والأحياء، والجشع، وخلق أسوأ معادلة في الأنظمة

الاجتماعية والاقتصادية الدولية، معادلة العالم الغني غنىً فاحشًا والعالم الفقير المتخلف، بل وتزويد المبادئ والآليات والتوجهات والممارسات الاقتصادية العالمية بما يحافظ على استقرار هذه المعادلة، فإن حدث أن تحركت نحو اتجاه التوازن الإيجابي فإما أن تتحرك باتجاه محسوب ومرصود لا يشرف على الغاية، أو أن تواجه بالعراقيل والمنع وحتى القمع المقنن عند الضرورة، حفاظًا على نظام التبعية العمود الفقري للنظام الاقتصادي الدولي، فلقد فرض التخلف واستمراره بالقوة على العالم لمصلحة تنمية الغرب وحده[١].

٣- معرفة الآخر على حقيقته وتصحيح الصورة المسبقة عنه، فكثيرًا ما رسمت الحضارات صورًا نمطية لغيرها من الحضارات، فلا تنظر إليها إلا من خلال تلك الصور، وتخضع حسابات التعامل معها لمقتضاها. وكثيرًا ما تكون تلك الصور مغلوطة لأسباب لا ينفسح المجال لبحثها، صحيح أن البحوث الجادة المنصفة والحيادية كثيرًا -أيضًا- ما تكشف عن حقيقة الصورة الحضارية الصحيحة لحضارة ما، لكن تبقى سلطة تأثير وتوجيه الصور النمطية ومن ثمة تحديد السلوكيات هي المهيمنة. «الحوار بين الحضارات أضحى عملية ضرورية تهدف في المقام الأول إلى التعريف بالذوات الحضارية، والتعرف على الآخر

(١) روجيه غارودي، حوار الحضارات، ترجمة: عادل العوا، بيروت - باريس: منشورات عويدات، ١٩٨٢م، ط٢، ص٨٩.

المختلف حضاريًّا، من خلال عملية مدروسة لإسقاط الصور النمطية الجامدة سواء عن الذات أو عن الآخر»[١].

ونعتقد أن إقبالاً مخلصًا على الدفع بمشروع تعارف الحضارات، سيؤدي خدمة جليلة للإنسانية، فيتعرف كل على صورة الآخر كما هي. وهذا التوجه تعليم رباني كريم لنا نحن المسلمين، إذ نحب أن يتعرف علينا الناس ونتعرف على الناس، فلدينا الكثير الذي نحب أن نقوله[٢]، وعلى هذا النحو يحمل الأمر بمجادلة أهل الكتاب بالتي هي أحسن، والالتقاء بيننا وبينهم على كلمة سواء، وقولنا للناس حُسْنًا، وغيرها من التوجيهات الربانية الحكيمة. ويجدر بنا ملاحظة أن ديننا الذي أذن لنا بهذا الحوار والتعارف والجدل في مسائل الاعتقاد وفي غيرها من القضايا أولى بمثل هذا التناول والمقاربة، خاصة وأن مصائر الناس في العاجلة تشترك في قضايا كثيرة تلح أكثر من أي وقت مضى على فك الاشتباك حولها.

٤- تشجيع فكرة الانتفاع المتبادل من خيرات الأرض من خلال فكرة التعاون، فالرؤية الإسلامية لهذا الهدف تنطلق من عقيدة أن الله تعالى لم يخلق الأرض لنتهارش عليها، ونسفك الدماء، بل خلقها لنرتفق خيره ونشكره

---

(١) السيد ياسين، الديمقراطية وحوار الثقافات، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧م، ص٢٩٦.

(٢) محمد الغزالي، الإسلام والثقافة العربية في عالمنا المعاصر، مجلة إسلامية المعرفة، واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد السابع، السنة الثانية، رمضان ١٤١٧هـ / يناير ١٩٩٧م، ص١٥١ – ١٥٢.

عليه، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾[الملك / ١٥].

وقد عبر الفقه الإسلامي المعاصر عن هذه الغاية السامية الرشيدة، وهو يعرض كنوز مبادئه وقيمه الإنسانية التي تقرب الإنسان من أخيه الإنسان، فالتعارف «يجعل كل فريق ينتفع بخير ما عند الفريق الآخر، وتكون خيرات الأرض كلها لابن هذه الأرض وهو الإنسان، فلا يختص فريق بخير إقليمه ويحرم منه غيره، فإذا كانت الأرض مختلفة فيما تنتجه فالإنتاج كله للإنسانية كلها، ولا سبيل لذلك إلا بالتعاون والتعارف الإنساني، فالتفرقة الإقليمية لتستغل الأرض في كل أجزائها وكلها للجميع»[١].

وهذا التوجه يخالف -كما هو بَيِّن- سلوك الحضارة الغربية القائمة على أبشع صور الاستغلال، وتبريره بدعاوى التقدم والواقعية ورفاهية الإنسان الغربي، بل والتعاون الإنساني، وتقديم المساعدات والمعونات الدولية وفرض صرامة القانون الدولي، وغيرها من الشعارات المسوقة بقوة الإعلام والسياسة والسلاح.

٥- احترام الخصوصيات الحضارية، ما يفرق حضارة عن أخرى خصوصيات ومميزات كلٍّ منها، فتشكل الحضارات تنوعًا فسيفسائيًّا من الثقافات

---

(١) محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، بدون تاريخ، القاهرة: دار الفكر العربي، ص٢١.

يغني الحضارة العالمية ويصنع بهجتها الدنيوية. هذه الخصوصيات يجب أن يستهدفها تعارف الحضارات بصورة إيجابية؛ فتحتل في جدول أعمال المتعارفين مكانة متميزة، يعرض كل فريق بدقة وعمق خصائص ومميزات حضارته وفلسفتها في الحياة ورؤيتها للقضايا الكبرى، سواء ما شغل منها الإنسان منذ القدم أو ما تبع تعقيدات الحضارة المعاصرة، كقضايا حقوق الإنسان، والحرية والديمقراطية وحماية البيئة، والسلم العالمي، وقضايا العلاقات الاجتماعية، الأسرة ومشكلاتها، واستغلال الأرض بما يعود على الإنسانية كلها بالمنفعة.. إلخ.

فتعمق مختلف الرؤى والتصورات حول هذه القضايا وغيرها، التفاعل الثقافي والتقارب الإنساني، وتعطي علاجًا مفيدًا مناسبًا لها. ومن جهة أخرى تزداد مختلف الخصوصيات الحضارية وضوحًا لدى المتحاورين والمتعارفين، وتبين الوزن الثقافي والحضاري لكل ثقافة وحضارة من زاوية إنسانية، مما يُمكِّن لقيمة أساسية في تعارف الحضارات وهي احترام الثقافات المختلفة، والتعامل معها على أساس اعتبارها اجتهادًا إنسانيًّا لتطوير الإنسان، وتبقى مسألة الأخذ والترك منها محل اختيارات إنسانية -أيضًا- تقديرية تكيفها كل حضارة مع ما تراه متناسبًا مع أوضاعها وقيمها ومرحلتها الحضارية، فتستنفر قواها الإبداعية في هذا الجو المتفاعل حضاريًّا لتطوير نفسها داخل نسقها الحضاري، وبعيدًا عن مضار العزلة والتقوقع، فتخرج الحضارة الإنسانية من الأحادية الحضارية، وهيمنة «النموذج الأرقى»، و«النمط المتطور الوحيد» للتحضر والتقدم، ويعرف العالم

تجربة التعددية الحضارية تزدهر فيها قوى الإنسان وقدراته الإبداعية، وتتخاطب الحضارات والثقافات بلغة المنافسة الشريفة، يطوى معها منطق الصراع والصدام والغلبة المبيدة والتبعية الذليلة.

سابعًا: معوقات تعارف الحضارات

ليس من اليسير حصر هذه المعوقات؛ فبعضها ممتد عبر التاريخ من خلال أدوار الاتصالات بين الحضارات، وبعضها بلغت بها تعقيدات العلاقات الدولية المعاصرة درجة الطلاسم التي يصعب فكها.

ولعل أخطر المعوقات تلك التي يشكلها الإعلام ووسائل الاتصال الحديثة، إذ باتت تصنع الحرب والسلام والخوف والرعب والرغبة في الانتقام، والأنانية، والحب والكراهية، والتضحية، ومع هذا؛ فما دام الذين ينخرطون في مسار تعارف الحضارات يفترض فيهم إيمانهم بجدية مسعاهم وجدواه على مستقبل الإنسانية، فلابد من بحث المعوقات المقدر أن تعترض سبيل التعارف وكيفية تذليلها، ومن هذه المعوقات:

١- العائق العقائدي، فالدين يمثل جوهر كل حضارة، والالتفاف حول المعتقد في حالات الشحن والتعبئة العاطفية، أو المقابلة الفكرية بين المعتقدات حقيقة مشهودة، والملاحظ أن هذا الالتفاف هو عبارة عن ارتباط عاطفي في الغالب، يولد الإحساس برغبة العزل عن الثوابت والانتماء الطائفي والخصوصية

الثقافية، فيتولد بالتالي الشعور العاطفي بالصراع، وهذا الشعور الحميمي بالمقدس يسبق الفكر في المقدسات، فيضيق مساحة العقل لمواجهة المسائل بموضوعية[1]؛ فيجب أن نسلم في التعارف والتحاور بأمرين:

الأول: أن الغاية من التعارف ليست نقل أهل دين إلى دين آخر، فلكل شرعة ومنهاج، فضلاً عن محاولات توحيد دينين أو الأديان.

الثاني: أن حرية الدعوة بالوسائل الشريفة الواضحة هي من حق الجميع.

وينبني على هاتين المسلمتين التطلع إلى بحث القواسم المشتركة بين الحضارات كرفض الظلم، وطلب الحرية والعدل ومحاربة الرذائل والتفسخ الخلقي، والإبادة البشرية، والظلم الاجتماعي، والاستغلال الجسدي والجنسي، وثروات الشعوب والاستبداد، وهي مما تلتقي القيم الحضارية السوية والعقول السليمة على نبذه وضرورة مقاومته.

ومن جهة أخرى تجد فيها كل حضارة ما تسهم به في حلها على ضوء قيمها الحضارية، بل إن العقائد القائمة على عنصرية الجنس ستضطر تحت ضغط نقاء العقائد الأخرى من هذه الآفة إما إلى تكييف عقائدها مع غيرها أو تبريرها، أو الانكفاء عن ركب التعارف، فتتميز بخاصية انعدام الإنسانية، وعداوة الجنس البشري، لا حضارة بعينها فقط.

(١) حسن الترابي، مرتكزات الحوار مع الغرب، مرجع سابق، ص٣٠ – ٣١.

٢- تضخيم الذات الحضارية، فعلى الرغم من التفاوت بين الحضارات من حيث القيم والإبداع والثراء العلمي والمعرفي والتكنولوجي وسعة الانتشار؛ فمما يعيق بقوة مسار التعارف، الادعاء بتفوق حضارة ما، حين تتضخم الذات الحضارية لدى أصحابها فيشعرون بالتفوق الباهر والعظمة المفرطة، فالحضارة في مكوناتها المادية إنجاز بشري، وهي كذلك في الكثير من مكوناتها المعنوية، والفعل البشري عمومًا يتفاوت قوة وضعفًا، نفعًا وضررًا، خيرًا وشرًّا.

ولهذا، فالأوفق التسليم بإيجابيات وسلبيات الحضارات كلها -من هذه الزاوية- وصرف الجهود المستقبلية نحو إفادة الحضارات من إيجابيات بعضها بعضًا لفائدة إنسان المستقبل، والتفكير في نظرية مستقبلية (للتكامل الحضاري)، يتخلق المنظرون لها بخلق التواضع، بوصفه خلقًا إنسانيًّا ساميًا وعلميًّا مطلوبًا.

٣- نظريات الصراع والصدام، صحيح أن الحضارات عرفت فترات كثيرة من الصراع والصدام سواء المادي أو المعنوي، إلا أن ذلك لم يكن اختيارًا حرًّا لأبناء شعوب الحضارات دائمًا، بل في أحيان كثيرة يأتي تلبية لرغبة طغيان سياسي أو عسكري أو مالي أو فئوي، أو اضطرارًا لمواجهة هذا الطغيان، أما المبادئ والقيم الحضارية فأكثرها ينحو منحى المسالمة والتعايش واحترام الإنسان في نفسه وماله وعرضه.

فنظرية الصراع أو الصدام بين الحضارات تروج لها جهات عديدة خاصة الصهيونية في الغرب، التي يهمها أن تعطي الصراع صبغة دينية ليتواجه الإسلام

مع المسيحية في الغرب[1]، فـ(هنتنغتون) بعد أن حدد بدقة وصرامة حدود وأشكال الصدام بين الحضارات، وزيَّن للغرب ضرورة (احتواء) وقمع الحضارات المخالفة لقيمه؛ على اعتبار ذلك ضمانًا لاستمرار تفوقه الحضاري، أي بعد أن سلمت النظرية بحتمية الصدام، ينهي مقاله بهذه العبارة المضللة: «في المستقبل الوثيق الصلة بالقضية لن يكون ثمة حضارة عالمية، ولكن بدلاً من ذلك عالم من الحضارات المختلفة، وسيكون عليها أن تتعايش مع الحضارات معًا»[2].

فعلينا نحن المسلمين أولاً، ألاَّ ننساق وراء هذه النظريات، لاعتقادنا أن الصدام وإن وقع، فذلك بفعل عوامل مصلحية قد تستخدم الدين لا لذات الدين وقيمه.

وأننا ثانيًا، أصحاب نظرة إسلامية تؤمن بالتعايش والتعاون، وأصحاب حضارة شهدت تجربة ناجحة في هذا الصدد. وعلينا ثالثًا، العمل في سياق التعارف على إنضاج أفكار حول نظرية في المسالمة والتعاون بين الحضارات تسندها مؤيدات: منها، أن فترات السلم بين الأمم والحضارات أطول من فترات الحرب، ونزوع البشر عمومًا إلى المسالمة والموادعة، ودعوة الأديان إلى السلم والتآخي والقيم الإنسانية والإيجابية في الفكر العالمي.

---

(١) طاهر المصري، حلقة نقاشية، بيروت، مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٧٢، أكتوبر ٢٠٠١م، ص١٦ - ١٧.
(٢) صمويل هنتنغتون، مرجع سابق، العدد ١٦٤/١٦٥، ص٩٠.

٤- هيمنة المفهوم السياسي على مجال العلاقات الدولية، هذا المجال الذي تحكمه مبادئ المصلحة القومية، والتفاوض السياسي للفوز بأكبر قدر من التنازلات، والمناورة السياسية، وفرض شروط الأقوى وأحادية النظرة في تحديد المفاهيم وتفسيرها. فاصطبغت علاقات الحضارات فيما بينها بهذه المبادئ والمفاهيم السياسية، على حساب القيم العليا الإنسانية، التي كان من المفترض أن تصاغ مبادئ العلاقات الدولية على ضوئها لا على مقتضى المصالح الضيقة والعاجلة والجشعة، فيتعين على رواد التعارف الحضاري صياغة مفهوم جديد للعلاقات بين الشعوب والأمم باعتبار أن الحضارة، وبتعبير آخر (العلاقات بين الحضارات) إلى جانب (العلاقات الدولية)، تتأسس على الأهداف والمبادئ المنوه بها سابقًا[١].

---

(١) إبراهيم نويري، مركزية الحضارة الغربية..، مرجع سابق.

خاتمة

نقدم بعض الاقتراحات التي تعبر عن تصورنا حول الانتقال بفكرة «تعارف الحضارات» من الإمكان إلى الفعل، آخذين بعين الاعتبار أننا جميعًا في حاجة إلى عمل دؤوب متواصل متطلع إلى المستقبل:

١- التربية والتعليم مطالبان عالميًّا، بأداء دور كبير ومستقبلي في إنشاء أجيال المستقبل متشبعة بروح التعارف والتسامح والتآلف بين الحضارات، ولهذا على النخب المتعارفة والمتحاورة النزول إلى ساحات التربية والتعليم بمختلف مستوياته وأنواعه، والاتصال بالمسؤولين عنه لتحسيس الجميع بهذا الطرح الحضاري، ومحاولة إقناعهم بضرورة إدراج برامج ومواد تُعَرِّف الأجيال بمختلف القيم الإيجابية، والإنجازات المفيدة لدى الحضارات، بعيدًا - طبعًا - عن أي بادرة استمالة ودعاية مغرضة لدين ما على حساب براءة الأطفال خاصة.

٢- تفعيل المؤسسات الثقافية العالمية والإقليمية للعب دورها في تنشيط وتطوير التعارف بين الحضارات، وهذا من خلال برامجها الثقافية ومنشوراتها وهيئاتها ويجدر التنويه في هذا الصدد بما دعا إليه السيد ياسين من «قيام مؤسسة عربية وإسلامية علمية -صرف- للحوار البناء تضم نخبًا ثقافية عربية وإسلامية متميزة متخصصة في السياسة والاقتصاد والتاريخ وعلم الاجتماع والعلوم الدينية والفلسفة وغيرها من العلوم الإنسانية، تؤمن بالحوار بين الشعوب والثقافات»[(١)].

---

(١) السيد ياسين، الديمقراطية وحوار الثقافات، مرجع سابق، ص٣٢٢.

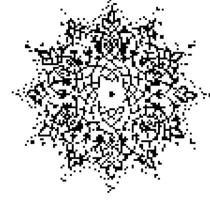
٣- إنشاء منتدى فكري عالمي لتعارف الحضارات، مكون من النخب المؤمنة بالتعارف، والداعية والممارِسة لفعالياته، بعيدًا عن تقلبات السياسة وأهوائها ومصالحها الضيقة، ينضم إليه - إلى جانب النخبة - المؤمنون بالمشروع من عامة الناس الذين يلتزمون بالتأييد العالمي له؛ كالإسهام في تمويل مؤتمرات المنتدى، وإحياء يوم عالمي (لتعارف الحضارات)، بأنشطة إيجابية على المستوى العالمي.

٤- يعقد المنتدى الفكري الدولي لتعارف الحضارات ملتقى دوليًّا دوريًّا ينتقل من قارة إلى أخرى تعبيرًا عن التنوع الحضاري.

٥- إنشاء موقع عبر شبكة الإنترنت يحمل عنوانًا يعبر عن التعارف الحضاري، بلغات العالم، يتواصل عبره أبناء الحضارات المختلفة حول القضايا الكبرى التي تشغل بال الإنسان المعاصر.

٦- إنشاء جوائز عالمية علمية وفكرية وأدبية وفنية وإعلامية، لأحسن الأعمال التي تعبر عن تعارف الحضارات.

٧- الاستفادة من التجارب السابقة في الميدان، كتجربة المعهد الدولي لحوار الحضارات الذي أنشأه روجيه غارودي صاحب الدعوة الشجاعة لحوار الحضارات.

 تعارف الحضارات.. بين مقاصد الخلق ومقاصد الأمر

حاتم بوسمة

تمهيد

خلق الله سبحانه الناس جميعًا من نفس واحدة تأكيدًا للمساواة بينهم، واستخلفهم في الأرض، وجعلهم أممًا وشعوبًا متعددة الألسن مختلفة الألوان والأجناس متنوعة الشرائع، قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ﴾[الروم: ٢٢].

وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾[هود: ١١٨].

ومن دون هذا الاختلاف ما كانت هناك حاجة للتعرف، وما كان للتعارف أساسًا أن يكون.

قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[الحجرات: ١٣].

من هنا، فإن الدعوة القرآنية للناس لتعارفوا، هي في حدّ ذاتها دعوة لهم للتعرّف على ما بينهم من اختلافات وللاعتراف بها، ولإدراك حتمية استمرارها، ولبناء مجتمع إنساني واحد ومتناغم على قاعدة معرفة المختلفين وتعارفهم، فالاختلاف الثقافي والعرفي والديني والمذهبي باق حتى قيام الساعة، والتعامل مع بقائه لا يكون بإلغائه ولا بتجاهله، بل بالتعرّف إليه وتقبّله واحترامه كسنّة قائمة من سنن الكون، قال الله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبَثُوٓاْ إِلَّا سَاعَةً مِّنَ ٱلنَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ﴾ [يونس: ٤٥].

وإن الدعوة إلى التعارف الذي يقوم على المعرفة؛ أحد أسمى دعوات الله للإنسان، والأساس الذي تقوم عليه أخوة إنسانية تغتني بالاختلاف وتحترمه وتجعل منه قاعدة للتعاون والتوافق والمحبة.

أولاً: التحديد المفهومي

التعارف لغةً: عرف الشيء عرفانًا ومعرفة، أدركه بحاسة من حواسه، وتعرفت إلى فلان جعلتُـه يعرفني، وتعرّف ما عنده: تطلبه حتى عرفه، وتعارفوا: عرف بعضهم بعضًا[1].

(١) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط١، (د.ت): ٢٣٦/٩.

والتعارف اصطلاحًا: من المعرفة ومن العرفان، وهما يفيدان إدراك الشيء بتفكر وتدبر لأثره، والعارف والعريف من يعرف الأمور ولا ينكر أحدًا رآه مرة، والتعارف مزيج من التعرف والتعريف[1].

ولعلي أعرفه أيضًا بأنه: «نسق قيمي معرفي يتجاوز الذات للوصول إلى الآخر»، وهو يهدف للتكاتف حسب المواهب والقدرات المتنوعة، للنهوض بالعرف الحسن والمعرفة الرشيدة، وفاءً بالحاجات وتعاونًا على التكاليف والأعباء، فبناء الفرد لذاته، ونضوجه الشخصي تعرّف وتعارف، وتكوين الأسرة وتربية الأبناء واستكمال شخصياتهم تعرّف وتعارف، وتفاعلات المجتمع تعرف وتعارف، وعلاقات الشعوب والقبائل الإنسانية تعرف وتعارف، ولن يتحقق ذلك تحققًا فاعلاً إلا بنهج الإسلام وصبغته، فهو لحمة التعارف وسداه.

ثانيًا: مرتكزات التعارف

١- المساواة:

جاء الخطاب في «آية الحجرات» بصيغة النداء (يا أيها الناس)، وهي صيغة تلفت إلى رفع الصوت وإعلائه يراد بها الانتباه إلى صاحب النداء والاستماع له، وهذا النداء موجه إلى الناس كافة، وهو المصطلح القرآني في التعبير عن اسم

(١) المرجع السابق، ٢٣٦/٩.

الجنس الإنساني[١]، يشعر بالتسوية بينهم من حيث توجه الخطاب لهم جميعًا دون النظر إلى الفوارق بينهم، ويذكر بوحدة الأصل الإنساني على اعتبار أن الناس جميعًا (من ذكر وأنثى)، وأن الإنسانية بكل اختلافاتها العرقية والمذهبية والثقافية والحضارية إنما ترجع في جذورها إلى أصل واحد، خطب رسول الله ﷺ بمنى في وسط أيام التشريق وهو على بعير فقال: «يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد وإن أباكم واحد ألا لا فضل لعربي على أعجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى»[٢].

والقرآن الكريم لا يقدم هذا اكتشافًا، وإنما يقصد أن تعي الإنسانية هذه الحقيقة ويتعاملوا معها كقاعدة إنسانية وأخلاقية، وكمبدأ في نظرة كل إنسان إلى الآخر، ونظرة كل أمة وحضارة إلى أمة وحضارة أخرى.

إنّ القرآن الكريم إذ يذكر بوحدة الأصل الإنساني إنما يدعو الناس إلى أن ينظروا لأنفسهم على أنهم أسرة إنسانية واحدة، مهما اختلفت ألسنتهم وألوانهم، ومهما تباعدت أقطارهم وأوطانهم، وأنه ينبغي أن يتعاملوا فيما بينهم على أساس منطق الأسرة الواحدة، وأن يكون سعيهم نحو تحقيق غاية الاستخلاف بتفعيل هذا المشترك الإنساني[٣].

---

(١) زكي الميلاد، المسألة الحضارية.. كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٩م، ص٧١.

(٢) أحمد بن حنبل، المسند، مؤسسة قرطبة، مصر، (د.ت)،٥/٤١١.

(٣) زكي الميلاد، المسألة الحضارية..، مرجع سابق، ص٧٤.

والقرآن الكريم إذ يسوي بين الناس باعتبار الأصل (أي الخلق)، وباعتبار التكليف (أي الأمر)، فهو لا يلغي مبدأ التفاضل بين الناس وبين الشعوب والقبائل، لأنه يعبّر عن واقع موضوعي لا يتعارض مع مبدأ المساواة، والذي حاول القرآن أن يغيره هو مقاييس التفاضل، فحينما تتمحور مقاييس التفاضل في إطار عالم الإنسان في التفاخر بالأنساب وبالقوم والقبيلة والعشيرة والعرق، وتتحول إلى عصبيات تتعالى فيها معايير الصدام والصراع، ويتحول الدين والمذهب وحتى العلم والثقافة إلى عصبيات وتطرف، تخرج مقاييس التفاضل في عالم الله سبحانه وتعالى خالق الإنسان إلى مقاييس عليا تربط الأمم والحضارات بالقيم العليا وبأعلى هذه القيم وهو الإيمان بالله سبحانه وتعالى.

وأن يتعامل العالم على خلفية الأسرة الإنسانية المشتركة أو الواحدة، فهذا يعني إزالة كل الأحقاد والعصبيات والعنصريات والكراهية بين الناس، والظواهر التي تقف وراء كل ما يصيب العالم من نزاعات وصراعات وحروب مدمرة، كما أن هذه الخلفية تمثل أعمق المكونات الروحية والأخلاقية في الروابط بين الأمم والشعوب والحضارات[١].

٢- احترام التنوع:

ربط القرآن الكريم بين وحدة الأصل الإنساني، وبين التنوع الإنساني كحقيقة موضوعية واجتماعية، وكقانون تاريخي في هذه الآية ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا

(١) زكي الميلاد، المسألة الحضارية، مرجع سابق، ص٧٧.

وَقَبَآئِلَ﴾ على اعتبار أن الله سبحانه وتعالى بسط الأرض لينتشر الناس فيها، ويعمروها ويستفيدوا من خيراتها، علمًا بأن القرآن الكريم لم يذكر في كل آياته عبارة «شعوبًا وقبائل» إلا في هذه السورة[١].

ولقد حفلت الآيات القرآنية التي تدل على أن تنوع الخلق مقصود من قبل الخالق، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾[هود: ١١٨-١١٩].

هذا التنوع والانقسام في العيش إلى شعوب وقبائل لا يعني إلغاء وحدة الأصل الإنساني، كما أن وحدة الأصل الإنساني لا تعني إلغاء التنوع بين الناس، ومن بلاغة القرآن الكريم تقديم وحدة الأصل على قاعدة التنوع، لكي يكون التنوع متفرعًا عن الأصل.

ثم إن هذا الجعل من قبل الله ليست غايته التنازع والتناحر، بل التعارف والتآلف، فالتنوع بين الناس إلى شعوب وقبائل، وامتدادهم وانتشارهم على ربوع الأرض لا يعني أن يتفرقوا وتتقطع أواصرهم، كما لا يعني هذا التنوع أن يتصادموا ويتنازعوا من أجل الثروة والقوة والسيادة، وإنما ليتعارفوا[٢].

---

(١) محمد الصادقي، الفرقان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٧٨، ٢٥٧/٢٦.
(٢) زكي الميلاد، المسألة الحضارية، مرجع سابق، ص٧٥.

إنّ التنوع في الحضارة الكونية يمثل أحد أهم مصادر عظمتها وثرائها بما يتضمنه من معرفة وحلول متنوعة للمشكلات الإنسانية، ومن هنا فإن التنوع في التعبير الثقافي يصبح من أبرز سمات المجتمع الكوني.

فالتنوع إذن يدعو إلى التعاون والتكامل وفق معيار أساسه الإيمان والتقوى والعمل الصالح، وهي أعمال كسبية (وليست وراثية - عنصرية) يتسابق فيها الناس جميعًا مرضاة لربهم وخدمة لمجتمعاتهم وإنسانيتهم.

والتقوى باعتبارها الإطار الجامع للآداب والأخلاق، وترمز إلى منظومة القيم الإسلامية في علاج كل المشاكل والأزمات لا على أساس قاعدة المصالح والمنافع، بل على قاعدة ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾، فقد بات من المؤكد أن العالم اليوم بأمسّ الحاجة إلى هذه المنظومة، لأن من أشد ما يفتقده العالم المعاصر ويتضرر كثيرًا بافتقاده هو انعدام العامل الروحي والوجداني والأخلاقي في العلاقات الدولية وبين الأمم والحضارات، والذي يعتبر من أشد العوائق سببًا في انقسام الأمم والشعوب وتصادمها، هذا من جهة السلب، أما من جهة الإيجاب، فإن التقوى تعطي دفعة قوية للتعارف في توثيقها والمحافظة عليها وفي تطويرها وتفعيلها.

ولا ريب في أن التنوع ضروري لتحقيق التعارف الذي هو مقدمة للتعاون البنّاء ولتحقيق أهداف الخلق الإنسانية، وهو أدعى للتنافس في الخير لتحقيق

الدفع التكاملي المطلوب بما فيه التسخير المتبادل للطاقات والتعاون اللازم، ثم إن هذا التنوع لا بد وأن يعني الاعتراف بتنوع الرؤى والمواقف والمذاهب.

٣- دوائر المشترك الإنساني:

يتحرك الناس جميعًا في دوائر إنسانية مشتركة، تتفاعل داخلها مختلف الروابط الحضارية بين الثقافات، ولعل مبدأ التعارف يمثل أبرز المبادئ التي تحكم هذه التفاعلات، فالتعارف بوصفه مبدأ إنسانيًّا حضاريًّا له أعظم الأثر في احتواء الصراع الدائر بين الدول، وهو يهدف أساسًا إلى بناء مجتمع إنساني يسوده التعاون المثمر والبناء، لا النزاعات الضيقة التي أملتها مصالح نفعية فردية أو مطامع مادية، وهذه الدوائر التي تمثل دوائر المشترك الإنساني هي:

أ- دائرة القيم الإنسانية: وهي جملة المبادئ والقواعد المنظمة للسلوك الإنساني، على نحو يحقق الغاية من وجوده في هذا العالم على الوجه الأكمل والأتم، ولعل حساسية الضمير الإنساني بتقديم القيم التي تنتظم سلوك الناس جميعًا - كقيم العدل والسلام والإخاء - من أهم أسس المنظومة القيمية الإسلامية.

ثمّ إن أي مجتمع من المجتمعات الإنسانية لا يستطيع أفراده أن يعيشوا بسلام ما لم تكن تربط بينهم روابط متينة من القيم الأخلاقية، وما لم يكن من وراء ذلك غرض أسمى، فمكارم الأخلاق ضرورة اجتماعية لا يستغني عنها

مجتمع، وإلا لفقد الانسجام بين الناس ولتفكك أفراد المجتمع الواحد، ولتناهبوا مصالحهم، هذا فضلاً عن عموم الحضارات المختلفة.

وإذا كانت القيم الأخلاقية الإنسانية ضرورة في نظر المذاهب والفلسفات الأخرى، فهي في نظر الإسلام أشد ضرورة وأكبر أهمية، لهذا فقد تركزت جهود الوحي على إبراز مكانتها في وحدة نظام الأمة خاصة، وفي توحيد المجتمعات الإنسانية عامة، ومن ثم فقد جعلها مناط الثواب والعقاب ليس في الآخرة فحسب، بل وفي الدنيا إذ يعاقب الناس بالهلاك في الدنيا لفساد أخلاقهم، قال الله تعالى: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُواْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم: ٤١].

إن الإسلام إذ يهتم بالأخلاق لدوام الحياة الإنسانية وتقدمها من الناحيتين الروحية والمادية، يدرك تمام الإدراك خطورة فقدان هذه القيم على صعيد الممارسة العملية الحياتية؛ لأن الإنسان ينزع بطبعه إلى تحقيق مصالحه الذاتية الأنانية، لهذا فقد كان حريصًا على التحذير من الاعتداء على الحقوق والحريات بكل أنواعها، وإلا تلاشت المعاني الإنسانية في علاقات الناس، فلا مودة ولا أخوة ولا تراحم ولا تعاون وبالتالي لا تعارف.

ب- دائرة المبادئ الدينية: لما كان الدين هو مجموع النظم العقدية والفكرية والتشريعات العملية التي تنتظم سلوك الناس وعلاقاتهم المندرجة تحت حكم تلك السلطة العليا، ولما كانت النصوص الدينية هي التي تحدد القواعد العملية

التي ترسم طريق إقامتها، وكانت كثير من شعوب الأرض تلتقي على قواسم مشتركة كالإيمان بالله ومشروعية العدل وحرمة الظلم، فإنه يصبح من السهل أن يتسع المجال لتعارف حضاري يمتد إلى مختلف المساحات الحياتية، ويوجه الحوار الحضاري نحو مسارات أكثـرَ إنسانيـةً.

ولما كان التدين هو روح الحضارات وعصب الثقافات والقاسم المشترك الأكبر بينها، فإن التعارف بين أهل التدين يفسح المجال لعلاقات أكثر إنسانية تغيب فيها النزاعات الصدامية في مقابل حضور قيم الأخوة والتعاون البناء المثمر.

ولعله من يوسع دائرة التعارف بين مختلف أتباع الأديان السماوية، أنها جميعًا تؤمن بنظرية الفطرة الإنسانية وتوابعها، وهو أمر لا يقبل المراء بناء على الشواهد التاريخية والواقعية.

ج- دائرة المصالح: إن قاعدة المصالح في العلاقات الإنسانية لا تقبل النظر، فجزء كبير مما يحكم علاقة البشر ببعضهم هو ما يربطهم من روابط مصلحية، وما يجمع بينهم من مصالح مشتركة، كقضايا حفظ الأمن والسلم الدوليين، ومقاومة الإرهاب والتطرف الديني أيًّا كان مصدره، هذه القضايا تفرض على مختلف الشعوب والحضارات الدخول في حوار حضاري أصيل لأجل تحقيق الصالح العام المشترك.

ثالثًا: دوائر التعارف

١- **التعارف الذاتي**: هذه أولى دوائر التعارف، وهي مرحلة أساسية وتأسيسية ينبني عليها كل ما يأتي بعدها، إذ تشكل الإطار المرجعي للتعارف، فالإنسان لا يستطيع أن يتعرف إلى الآخر ما لم يتعرف إلى ذاته أولاً، وتبرز في هذا المستوى أهمية عمق الفهم لـ «الأنا»، هذا الفهم هو الذي يمهد للتفاعل والتعاون بين «الأنا» و«الآخر» في إطار من الاحترام المتبادل والاعتراف المتماثل.

٢- **التعارف الأسري**: وذلك بتحديد الحقوق والواجبات بين أفراد الأسرة الواحدة، قال رسول الله ﷺ: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، الإمام راع ومسؤول عن رعيته، والرجل راع في أهله وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيتها، والخادم راع في مال سيده ومسؤول عن رعيته، قال وحسبت أن قد قال والرجل راع في مال أبيه ومسؤول عن رعيته، وكلكم راع ومسؤول عن رعيته»[١].

٣- **التعارف الأممي**: تتسع دائرة التعارف لتكون على مستوى الأمة لتنتظم فعالياتها وقدراتها، وتتحدد مسؤولياتها وتتسق بين يدي تحقيق الأمن القومي

(١) البخاري، الصحيح، كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، حديث رقم٨٤٤: ٣/٣١٤.

والمصالح المشتركة في مواجهة التحديات الإقليمية والدولية على أساس من قواعد النصح والتناصح، قال رسول الله ﷺ: «الدين النصيحة قلنا: لمن، قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»[١].

هذا المستوى من التعارف يسعى إلى البحث عن مصادر التنوع والثراء في ثنايا وروافد الحضارة الواحدة، وهو بلا شك يعد ضرورة معرفية في فهم الذات أولاً، وبالتالي العبور المعرفي إلى الآخر الحضاري ثانيًا.

٤- **التعارف الإنساني**: إن الإسلام وهو يوجه نداء التعارف بين الناس، لم يدع القضية لتبقى مجرد شعار، بل تحول بالأمر من النداء إلى التأصيل العملي، فطرح جملة من المنطلقات والمبادئ العملية والوسائل التطبيقية لتحقيق وإنجاز المقاصد والغايات لمبدأ التعارف، حيث قرر أن الناس جميعًا شركاء في عمارة الأرض وفي أمانة الاستخلاف الرباني، وأن التواصل الثقافي والمعرفي أمر إيجابي لتنمية العلاقات وتطوير المصالح المشتركة بين الناس، ومسألة حيوية لضرورة التدافع الحضاري والتعاون البشري، درءًا للمفاسد والمخاطر التي تهدد أمن الناس وسلامتهم.

---

(١) مسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة، حديث رقم٨٢، ١/١٨٢.

خاتمة

قد لا أكون بحاجة إلى التأكيد بأن التعارف في الإسلام إنما شرع بأصل الخلق والجعل، بدليل السياق القرآني في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾، فجعل الغاية والمقصد من «الخلق» و«الجعل» هي «التعارف»، كما شرع بفعل التكليف لأن كلمة «لتعارفوا» ليست مجرد توصيف لواقع بقدر ما هي تكليف بواجب.

إن مصطلح «تعارف» يقطع مع معاني عديدة، فهو ليس مجرد رؤية خارجية، وإنما هو تفايد وتعامل وتفاعل، وتعمق في فهم أساليب العيش وأنساق الحياة اجتماعيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا وفكريًّا وعلميًّا، كما أن مصطلح «حضارة» يقطع مع معاني كثيرة ليقترب من معاني أخرى، فالتحضر يعني أن يقطع الإنسان شوطًا في طريق الترقي وتحقيق معاني إنسانية لم يكن يعرفها.

والإسلام إذ يطالب المسلمين ويوجههم إلى قبول الآخر أيًّا كان انتماؤه احترامًا لآدميته، لم يبق هذا الأمر في الإطار النظري، بل حرص أن يكون التطبيق له في المجتمع الأول، حيث قبل رسول الله ﷺ التعدد في الانتماء العقدي والديني والقبلي.

والفلسفة القرآنية تؤكد أنّ هدف الخلق تكوين مجتمع يتم فيه التعارف والتحابب والتآلف بين الناس، ولن يكون ذلك إلا إذا كان الإنسان مهيئًا لهذا

الغرض، لذلك فقد وضع الخالق في الإنسان استعدادات تؤهله للعمل عضوًا في مجتمع إنساني متقدم بقيمه الإنسانية وأخلاقياته التي يأتي التعارف الإنساني في قمتها.

ولقد حرص القرآن الكريم على إبراز كرامة الإنسان، ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ [الإسراء: ٧٠]، وأقام في الكثير من الأحيان مجرد حب الإنسان للسلام والطمأنينة أساسًا للود والصفاء في المعاملة، قال تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨]، ولا شك أن بشرية تريد العيش بسلام وطمأنينة تحتاج إلى تزكية التعارف وإنمائه ودفعه إلى الأمام، ويبدأ ذلك بالاعتراف بالآخر، وأن البشرية لا تحيا بجهود شعب واحد أو حضارة واحدة.

ولعلي أختم أخيرًا بأنّ التعارف مقصد شرعي وواجب ديني ومطلب حضاري وضرورة أمنية، اقتضتها طبيعة الخلق الإنساني، وأكدت عليها مختلف الشرائع الدينية، ودعت إليها خصوصية اللحظة الحضارية الراهنة، ولا بد من التأكيد هنا على أنّ الناس جميعًا من حيث المبدأ والغاية شركاء في ثلاث:

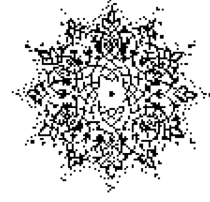
١- عبادة الله تعالى.
٢- عمارة الأرض.
٣- تحقيق المصالح.

وعلى أساس من ذلك أقول: لئن افترقت بنا الطرق وتفرقت بنا الأهواء في شأن العبادة ومنطلقاتها، فإننا مدعوون بأمر ربنا جل وعلا لتفعيل قيمنا ومبادئنا لأجل عمارة الأرض وإقامة العدل حتى تكون المسيرة الإنسانية آمنة.

الفصل الثاني

تعارف الحضارات.. الخبرة والممارسة

- التعارف بين الحضارات.. رؤية إسلامية ونماذج تاريخية – محمد عمارة
- تعارف الحضارات.. نماذج تاريخية خلال الحرب والدبلوماسية – نادية محمود مصطفى
- رؤية الإيسيسكو للتعارف بين الحضارات وتعزيز المشترك الإنساني – محمد بن صالح



التعارف بين الحضارات.. رؤية إسلامية ونماذج تاريخية

محمد عمارة

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ [الحجرات: ١٣].

في الرؤية الإسلامية للكون: الواحدية والأحدية - فقط - للذات الإلهية، وكل من وما عدا الذات الإلهية يقوم على التعدد والتنوع والتمايز والاختلاف.

وهذا التنوع والتعدد والتمايز والاختلاف في الرؤية الإسلامية، هو قانون وسُنّة من سنن الله التي لا تبديل لها ولا تحويل، وليس مجرد أمر عارض، ولا جزئي، ولا هو مجرد حق من الحقوق، يُمنح ويُمنع، وفقًا للظروف والملابسات.

وهذه التعددية، بسبب أنها قائمة في كون واحد، فإنها لا تعني التشرذم الدائم، ولا القطيعة التامة، ولا الانفصال الحاد؛ لأنها تمايز وتنوع في كون واحد- طبيعي أو إنساني - كما أنها مستعصية على الوحدة والاندماج والتماهي في نموذج واحد، وإلا فقدت خاصية التنوع والتمايز والتعدد والاختلاف. إنها خاضعة - دائمًا وأبدًا - لقوانين علاقات «العموم والخصوص»، إنما الاتفاق في

صفات ومكونات، والاختلاف في صفات ومكونات أخرى. وهذا هو «التعارف» بين مكونات هذا التنوع والاختلاف.

فالإنسان، الذي يعيش في قبيلة أو شعب أو أمة، يتميز - كفرد - بخصوصيات تمثل بصمته الخاصة المميزة له عن سواه. وهو - في ذات الوقت- يشترك مع الآخرين في محيطه، في الصفات الجوامع التي تميز قبيلته أو شعبه أو أمته، وكذلك الحال في علاقة الأمة بغيرها من الأمم، وعلاقة الحضارة بغيرها من الحضارات.

ولقد ساد هذا القانون- قانون الخصوص والعموم- في علاقات الحضارات بعضها ببعض على امتداد التاريخ، فلم يحدث أن اندمجت وتماهت هذه الحضارات في حضارة واحدة، حتى في ظل مراحل الغزو والاحتلال والقهر، التي امتدت لقرون عديدة كما حدث للشرق من قبل الإغريق والرومان، ومن قبل الصليبيين، ومن قبل الاستعمار الغربي الحديث.

ولم يحدث - أيضًا - أن قامت أسوار صينية مانعة من التعارف بين الحضارات، حتى في الأزمنة القديمة، التي لم تكن قد تطورت فيها وسائل التواصل والاتصال، وإنما كان هناك - دائمًا وأبدًا - التفاعل الذي يثمر التعارف، والخصوصية التي تثمر الحفاظ على التمايز والتعدد والاختلاف.

وقد عبر القرآن الكريم عن هذا القانون الذي حكم هذه العلاقات بين الأمم والشعوب والثقافات والحضارات في كثير من آياته الكريمة، وكنموذج لها:

- في القوميات والأجناس: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ﴾ [الروم: ٢٢].
- في الشرائع والمناهج: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: ٤٨].

وإذا كان التسابق بين الفرقاء المتعددين، على طريق الخيرات والتقدم والتطور والصلاح والإصلاح - لا يمكن أن يتحقق في ظل الوحدة؛ والاندماج والتماهي - التي ينتفي معها التعدد ووجود فرقاء متسابقين؛ فإن هذا التسابق لا يمكن أن يتحقق إذا كانت هناك قطيعة كبرى وعزلة تامة وأسوار مانعة من الالتقاء والتفاعل والأخذ والعطاء.

وهذه هي درجة «التعارف» التي هي سبيل التعايش، وأيضًا سبيل التسابق على طريق الخيرات والتقدم والصلاح والإصلاح، إنها الغاية من التنوع والتعدد والتمايز والاختلاف. عبّر عنها القرآن الكريم عندما قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣].

ولأن هذه هي الرؤية الإسلامية للكون الطبيعي والإنساني والفكري، بل والنباتي والحيواني، فقد جاء التاريخ الحضاري للأمة الإسلامية مصداقًا وتطبيقًا لهذا القانون. فعندما حررت الفتوحات الإسلامية الشرق من القهر الإغريقي الروماني - الذي دام عشرة قرون - من الإسكندر الأكبر [٣٥٦- ٣٢٣ق.م]، في القرن الرابع قبل الميلاد وحتى هرقل [٦١٠- ٦٤١م] في القرن السابع الميلادي، عندما حررت هذه الفتوحات الإسلامية الشرق من هذه الهيمنة الاستعمارية الغربية، ودخل هذا الشرق من «غانة» -غربًا- إلى «فرغانة» -شرقًا- ومن «حوض نهر الفولجا» -شمالاً- إلى «جنوبي خط الاستواء» في إطار الدولة الإسلامية، وجد المسلمون أنفسهم أمام صورة جامعة ومجسدة للتنوع الثقافي والحضاري الذي عرفته الإنسانية حتى ذلك التاريخ.

ولقد كان قانون «التعارف» بين الثقافات والحضارات - المعبر عن الرؤية الإسلامية للكون- هو الذي وضعه المسلمون في الممارسة والتطبيق عندما تعاملوا مع هذا التنوع الحضاري الذي ورثوه.

وإذا شئنا نماذج شاهدة - مجرد نماذج - على صدق هذه الرؤية، وعلى التطبيق الخلاق لهذا القانون، فإننا يمكن أن نقدم إشارات إلى هذا التعارف بين الحضارة الإسلامية البازغة، وبين المواريث الحضارية التي وجدها المسلمون في بلاد الشرق التي دخلت في إطار الإسلام.

- ١ -

إبان حكم عمر بن الخطاب [١٣- ٢٣هـ/ ٦٣٤- ٦٣٣م] رضي الله عنه، خرجت الدولة الإسلامية عن بساطتها وسذاجتها، عندما امتدت حدودها - بعد إزالة هيمنة الفرس والروم - من مصر إلى فارس عبر الشام والعراق.

ولقد استشار عمر بن الخطاب أهل الشورى في التعامل الإداري والاقتصادي، مع هذا الواقع الجديد، فكان رأي البعض ومنهم عثمان بن عفان [٤٧ق.هـ - ٣٥هـ/ ٥٧٧- ٦٥٦م]، وعلي بن أبي طالب [٢٣ق.هـ - ٤٠هـ/ ٦٠٠- ٦٦١م]، الإبقاء على النظام القائم، لكن المتطلبات الجديدة للواقع الجديد، جعلت الخليفة يأخذ بمشورة الذين رأوا في الحضارة الرومانية والحضارة الفارسية «تنظيمات» للإدارة والجيش والاقتصاد، وتتطلبها الصورة الجديدة للدولة الإسلامية الكبرى.

ولقد تحدث الوليد بن هشام بن المغيرة - الذي تعرف على واقع الحضارة الرومانية - محبذًا التفاعل مع خبرتها في «التنظيمات»، فقال لعمر بن الخطاب: «يا أمير المؤمنين، لقد جئتُ الشام، فرأيت ملوكها دوّنوا ديوانًا وجندوا جنودًا، فدوِّن ديوانًا وجنّد جنودًا، فأخذ عمر بقوله»[١]. هكذا بدأ التعارف بين الحضارة الإسلامية وبين الحضارة الرومانية في «التنظيمات» الإدارية والعسكرية والاقتصادية، منذ خروج هذه الحضارة الإسلامية من نطاق الحجاز بشبه الجزيرة العربية.

(١) ابن سعد، الطبقات الكبرى، طبعة دار التحرير، القاهرة، ج٢، ق١، ص٢١٢، ٢١٦.

وبعد أن كانت دولة الخلافة – في طور بساطتها وسذاجتها– توزع مواردها القليلة على رعيتها فور مجيء هذه الموارد – كما توزع الغنائم على المقاتلين غير المحترفين، الذين يعودون لحياتهم العادية بعد الفراغ من القتال– اقتضى الواقع الجديد، الذي تطلب جيشًا محترفًا يحرس الثغور الكثيرة – ومن ثم «ديوانًا للعسكر» وتطلب نظامًا ماليًّا ينظم الإنفاق الدائم على احتياجات الدولة ومؤسساتها – اقتضى هذا الواقع الجديد التعرف على ما لدى الحضارات الأخرى من خبرات وتنظيمات في هذه الميادين، فأشار الذين خبروا تجارب الفرس في هذه التنظيمات على عمر بن الخطاب، وقال واحد منهم: «يا أمير المؤمنين، إني قد رأيت هؤلاء الأعاجم يدونون ديوانًا يعطون الناس عليه، فدون عمرُ الديوان»[(١)].

وفي تحديد النظام الضرائبي الذي تعتمده الدولة الإسلامية – بعد أن دخلت في إطارها الأودية الكبرى لأنهار الشرق – النيل ودجلة والفرات وبردى– تعرّفت هذه الدولة – على عهد عمر بن الخطاب – على النظام الضرائبي الذي كان قد اختار الملك الفارسي العادل كسرى بن قباذ (أنوشروان) [٥٣١–٥٧٨م]، وهو النظام الذي كان يسمى «وضائع كسرى»، والقائم على «المساحة»، أي تحصيل نسبة معينة على المساحة المعينة من المحصول المعين – وليس نظام «المقاسمة» – الذي يأخذ نسبة مقررة من المحصول، بصرف النظر عن المساحة وعن جودة الإثمار أو عدم جودته.

(١) المرجع السابق، ج٢، ق١، ص٢١٢، ٢١٦.

وعن هذا التعرّف والتعارف والاستلهام يقول الماوردي [٣٦٤ -٤٥٠هـ/ ٩٧٤- ١٠٥٨م]: «وجرى عمر بن الخطاب في ذلك على ما استوقفه من رأي كسرى قباذ»[١].

وقد ظل هذا النظام الضرائبي - الذي أخذته الحضارة الإسلامية عن الحضارة الفارسية، قائمًا حتى خلافة المهدي العباسي [١٥٨- ١٦٩هـ/ ٧٧٥- ٧٨٥م][٢].

هكذا تعارفت وتعرّفت الحضارة الإسلامية على التنظيمات التي كانت سائدة في حضارات الشرق يومئذ الرومانية والفارسية، فأخذت منها ما رأته مناسبًا من النظم الإدارية والعسكرية والاقتصادية، جاعلة هذه «التنظيمات» آليات لتحقيق مقاصد الإسلام، ومُثله وقيمه التي جاءت بها الشريعة الإسلامية. في ذات الوقت الذي حافظت فيه على خصوصياتها العقدية والقيمية، فلم تأخذ بشيء من بضاعة الروم والفرس في هذه الميادين، أي إنها طبقت في التعارف الحضاري قانون العموم والخصوص؛ فاستلهمت المشترك الإنساني العام، واحتفظت بما لها من خصوصيات.

وكما رفض المسلمون عقائد الفرس والروم وفلسفاتهم الدينية، رفضوا كذلك فلسفاتهم السياسية، رفضوا ما لديهم من النظم الملكية الجبرية، ومن الكسروية والقيصرية التي تحكم بالحق الإلهي المعصوم، ورفضوا كذلك النظم

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣م، ص١٤٨.

(٢) محمد ضياء الدين الريس، الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية، طبعة القاهرة سنة ١٩٦١م، ص٧٥، ١١٠.

الطبقية المغلقة التي كانت سائدة في نظمهم الاجتماعية، وكذلك رفضوا التأييد والتقديس لنظم العبودية والاسترقاق.

واختار المسلمون نظام الخلافة – وهو إبداع إسلامي – الذي يستمد فيه الخليفة سلطانه من الأمة، التي تختاره، وتبايعه، وتراقبه، وتحاسبه، وتعزله عند الاقتضاء. ولقد سأل عمر بن الخطاب خبيرًا ينظم الحكم الفارسية والرومانية وفلسفاتها وموقعها من قيمة العدل – التي جاء بها الإسلام– فقال لسلمان الفارسي [٣٦هـ/ ٦٥٦م]:

أملك أنا أم خليفة؟

فقال له سلمان: إن أنت جَبَيْتَ من أرض المسلمين درهمًا أو أقل أو أكثر ثم وضعته في غير حقه فأنت ملك غير خليفة.

فاستعبر عمر، ورفض لقب الملك، الذي تتنى في فلسفة حكمه مع عدالة الإسلام وشوراه(١).

– ٢ –

وغير التعرّف والتعارف بين الحضارة الإسلامية وحضارات الروم والفرس في «النظم والتنظيمات»؛ بدأ التعارف على مستوى العلوم الطبيعية – العلوم

(١) الطبقات الكبرى، ج٣، ق١، ص٢٣١، ٢٢١.

الدقيقة والمحايدة- ذات الحقائق والقوانين الثابتة، والمتميزة عن العقائد والقيم والفلسفات والآداب والأيديولوجيات، وهي التي سميت في تراثنا بـ«علوم الصنعة».

وقد ارتاد الأمير الأموي خالد بن يزيد [٤٨- ٩٠هـ/ ٦٦٨- ٧٠٨م] ترجمة علوم الصنعة هذه، فأنقذ علوم مدرسة الإسكندرية التي تعرضت كتبها ومكتباتها ومدارسها ومجامعها، وعلماؤها وفلاسفتها لاضطهاد النصرانية المصرية قبل الفتح الإسلامي.

صنع خالد بن يزيد - الذي تصدر قائمة الحكماء في الحضارة الإسلامية- ذلك الإنجاز وتلك الريادة، فكوّن «إمارة» للترجمة ولعلماء العلوم الطبيعية، مستقلة عن إمارة الدولة وسلطانها.

وبلغ شأن هذا الأمير الحكيم رائد الترجمة والإبداع في هذا الميدان - والذي أجرى التجارب على تحلية مياه البحر، وتحويل مالحها إلى عذب- إلى الحد الذي جعل عمر بن عبد العزيز [٦١- ١٠١هـ/ ٦٨١- ٧٢٠م]، يقول عنه - وكلاهما أموي: «ما ولدت أمية مثل خالد بن يزيد، لا أستثني من ذلك عثمان بن عفان ولا غيره».

ووصفه ابن النديم [٣٩٠هـ/ ١٠٠٠م]، صاحب «الفهرست»، ومؤرخ العلوم والفنون، فقال: «إنه كان فاضلاً في نفسه، له همة، ومحبة للعلوم، خطر

بباله حب الصنعة (الكيمياء)، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مصر، وقد تفصّح بالعربية، وأمره بنقل الكتب من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي، وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة»[١].

وقال عنه الجاحظ [١٦٣- ٢٥٥هـ/ ٧٨٠- ٨٦٩م]: «إنه أول من ترجم كتب النجوم والطب والكيمياء»[٢].

وعلى هذا الدرب سار الخليفة عمر بن عبد العزيز، الذي كان أول من عمم دراسة الطب في الحواضر الإسلامية، بعد أن كانت دراسته مقصورة على الإسكندرية وحدها.

حدث هذا التعارف على تراث الإغريق والرومان في العلوم الطبيعية - الدقيقة والمحايدة - في الوقت الذي رفض فيه المسلمون «غنوصية» الثقافة الهلينية، وعقائد التثليث والصلب والكهانة التي طبعت الثقافة واللاهوت الكنسي في الإمبراطورية الرومانية، كما رفضوا الآداب الإغريقية - وملاحمها - المليئة بالوثنية وصراعات آلهة اليونان.

- ٣ -

وفي الدولة العباسية، وخاصة إبان حكم الخليفة المأمون [١٩٨- ٢١٨هـ/ ٨١٣- ٨٢٢م]، تعرّفت الحضارة الإسلامية على قطاع من العلوم الإنسانية

(١) ابن النديم، الفهرست، ج١، ص٢٤٢.
(٢) الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص١٧٨.

والاجتماعية، تمثل في الفلسفة الأرسطية على وجه الخصوص، ولم يكن ذلك بهدف اتخاذها فلسفة للإسلام والحضارة الإسلامية، وإنما لاستخدام هذه العقلانية اليونانية سلاحًا يحارب به المسلمون «الغنوصية» و«الباطنية» اليونانية - غنوصية الأفلاطونية المحدثة - التي سبق لها وأفسدت التوحيد النصراني «بالحلول والاتحاد»، ثم استدارت لإفساد التوحيد الإسلامي فكانت ترجمة العقلانية الأرسطية - المشائية- سلاحًا يونانيًّا للرد على الذين لا يؤمنون إلا بما هو يوناني: [متغربة ذلك العصر]!!

وبعبارة ابن سينا [٣٧٠- ٤٢٨هـ/ ٩٨٠- ١٠٣٧م] صاحب الباع الطويل في شرح وعرض هذه الفلسفة: «لقد نزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلامًا فيها اختلف أهل البحث فيه، لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف، ولا نبالي من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين إلفًا عن غفلة وقلة فهم ولما سُمع منا في كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين، الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم، ولم يُنل رحمته سواهم.. مع الاعتراف منا بفضل أفضل سلفهم.. ولقد أودعت هذا في كتابي [الشفاء] و[اللواحق].. أما من أراد الفلسفة على ما هي عليه بالطبع، وعلى ما يوجبه الرأي الصريح الذي لا يُراعى فيه جانب الشركاء في الصناعة، ولا يُتقى فيه من شق عصاهم ما يُتقى في غيره، ولا سيما في الأشياء التي هي الأغراض الكبرى، والغايات القصوى التي اعتبرناها وتعقبناها مئين من المرات، فعليه بكتابي [الفلسفة المشرقية]»[١].

(١) نلينو، محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية، بحث منشور بكتاب عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥م، ص٢٧٧، ٢٧٨، ٢٨٢.

ويؤكد على هذه الحقيقة، حقيقة أن تعرّف المسلمين على الفلسفة اليونانية، وترجمتهم للعقلانية الأرسطية، إنما كانت «استعارة» سلاح يوناني للرد على الباطنية والغنوصية اليونانية، وليست لاتخاذها فلسفة للإسلام؛ إذ إن فلسفة الإسلام قد تبلورت في «علم التوحيد» و«علم الكلام» و«علم أصول الدين» في النصف الثاني من القرن الهجري الأول - وقبل ترجمة الفلسفة اليونانية- يؤكد على هذه الحقيقة المستشرق الألماني بكر-كارل هينرس [١٨٧٦- ١٩٣٩]، فيقول: «لقد كان الغنوص يحارب الإسلام دينيًّا وسياسيًّا، وفي هذا النضال استعان الإسلام بالفلسفة اليونانية، وعني بإيجاد عالم من العلوم الدينية العقلية، فكأن الإسلام الرسمي قد تحالف إذًا مع التفكير اليوناني والفلسفة اليونانية ضد الغنوص، الذي كان خليطًا من المذاهب القائمة على النظر والمنطق وعلى مذاهب الخلاص، ومن هنا نستطيع أن نفسر حماسة الخليفة المأمون للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين إلى العربية»[١].

- ٤ -

وغير التعارف مع الحضارات الفارسية والرومانية واليونانية، كان تعارف الحضارة الإسلامية مع تراث الحضارة الهندية.

ونحن عندما نقرأ البيروني [٣٦٢- ٤٤٠هـ/ ٩٧٣- ١٠٤٨م]، الذي يقول عنه المستشرق سخاو [١٨٤٥- ١٩٣٠م]: «إنه أعظم عقلية عرفها التاريخ»

(١) المرجع السابق، ص ٧- ٩.

ونعلم أنه عاش بالهند أربعين عامًا، تعلم فيها اللغة السنسكريتية، وعددًا من اللغات الهندية الأخرى، ودرس ديانات الهند وفلسفاتها بلغات أهلها، وكتب عن الحضارة الهندية أوثق وأشمل المصادر التي استوعبت تراث هذه الحضارة وإبداعاتها في الفلك والرياضيات والهندسة والحساب والصيدلة والأعشاب، من مثل كتب [تاريخ الهند، أو تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة] وكتاب [بافنجل] الذي احتوى على (أكثر الأصول التي عليها مدار اعتقادات الهنود)، وكتاب [تاريخ الأمم الشرقية] وغيرها.

ندري كيف كان البيروني نموذجًا لتعارف الحضارة الإسلامية مع الحضارة الهندية، وكيف أثمر هذا التعارف من خلال عبقرية البيروني - فتوحات وإضافات في تحقيق قياس محيط الأرض، واختراع كثير من الآلات الفلكية، ووضع العديد من الجداول الإحصائية وداول المقارنة لتحديد مواقع الأجرام السماوية، ومعرفة زاوية محور الأرض، وأطوال البلدان وعروضها، وقياس طول السنة، وتحديد حركات القمر ومنازله وأحواله وشكل فلكه، وقياس بعده عن الأرض، واكتشاف (أن الأرض متحركة حركة الرحى على محورها)، واكتشاف (جاذبية السماء للأرض، وجاذبية الأرض لما عليها وما حولها، فالشيء إنما ينجذب إلى النطاق الذي يقع فيه، وإن كان هو ونطاقه منجذبين إلى السماء)، والإسهام في وضع الأسس العلمية لميكانيكا السوائل وتوازنها، وحساب الوزن النوعي لعدد من المعادن والأحجار، وبلورة عدد من النظريات الهندسية، وأخرى في حساب

المثلثات غير التي توصل إليها علماء اليونان، مع إسهامات في الجيولوجيا، والجغرافيا الرياضية، والتأريخ للعقاقير والأعشاب الهندية.

نعم كان البيروني (بعثة علمية) تعرّفت على الحضارة الهندية، واستلهمت أفضل ما في تراثها، مع التحفظ على ما للهند من خصوصيات في الفلسفات والديانات، وذلك وفق قانون: استلهام ما هو مشترك إنساني عام، مع احترام ما لكل حضارة من خصوصيات، أي التمييز - بعبارة البيروني - بين «المقولات المقبولة والمرذولة»[١]!

- ٥ -

وجدير بالذكر أن هذا المذهب الإسلامي في «تعارف الحضارات»، لم يقف فقط عند ما أشرنا إليه من التمييز في مواريث الحضارات التي تم التعارف عليها عند حدود استلهام العلوم الطبيعية والدقيقة والمحايدة - التي تمثل مشتركًا إنسانيًّا عامًّا، لا تتغاير حقائقه وقوانينه بتغاير الديانات والفلسفات - مع توظيف هذه العلوم الطبيعية بعد تطويرها، في خدمة عقائد الإسلام ومقاصد شريعته.

وإنما نهض المسلمون - في هذا التعارف - بمهمة أخرى، هي النظر النقدي في حقائق هذه العلوم الطبيعية وقوانينها، التي توصل إليها القدماء، فقد أبدع علماء الإسلام فن التأليف في «الشكوك والمراجعات» لكثير مما قرره القدماء من

---

(١) الموسوعة العربية، المجلد الخامس، طبعة دمشق، سنة ٢٠٠٢م.

حقائق وقوانين هذه العلوم، وذلك باستخدام «التجارب» التي برع فيها المسلمون، بعد إبداعهم للمنهج التجريبي، فكان التصحيح الإسلامي لكثير ما قرره علماء تلك الحضارات القديمة في ميادين تلك العلوم.

لقد انطلق العلماء المسلمون إلى اكتشاف المنهج التجريبي من اعتماد «مبدأ الشك» للوصول إلى «اليقين»، ورفضوا التسليم بما سطره القدماء، وفي تقرير هذا «المبدأ» قال النظام - إبراهيم بن إسحق - [٢٢١هـ/ ٨٣٦م]، وهو من أئمة المعتزلة الذين اشتغلوا بالعلوم الطبيعية والتجريبية: «إن أول شرط للمعرفة هو الشك».

وقرر حجة الإسلام أبو حامد الغزالي [٤٥٠ - ٥٠٥هـ/ ١٠٥٨ - ١١١١م]، وهو من كبار أئمة الأشعرية هذا المبدأ فقال: «من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر ففي العمى والضلال».

وعن هذا المبدأ عبر أبو علي الجبائي [٢٣٥ - ٣٠٤هـ/ ٨٤٩ - ٩١٦م] فقال: «إن الواجب الأول على الإنسان هو النظر».

أما الشيخ أبو هاشم الجبائي [٢٤٧ - ٣٢١هـ، ٨٦١ - ٩٣٣م] فقال: «إن الواجب الأول على الإنسان هو الشك»[1].

(١) فهمي خشيم، الجبائيان أبو علي وأبو هاشم، طبعة ليبيا، سنة ١٩٦٨م، ص٣٣٣.

وقد فصّل الجاحظ [١٦٣، ٢٥٥هـ/ ٧٨٠- ٨٦٩م] في بيان هذا «المبدأ» حتى لقد اعتبر الشك - الموصل إلى اليقين - علمًا من العلوم التي يجب طلبها وتعلّمها، فقال: «فاعرف مواضع الشك وحالاتها الموجبة له، لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له، وتعلم الشك في المشكوك فيه تعلّمًا، فلو لم يكن في ذلك إلا تعرّف التوقف، ثم التثبت، لقد كان ذلك مما يُحتاج إليه، فلم يكن يقين قط حتى كان قبله شك، ولم ينتقل أحد عن اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك»[١].

وانطلاقًا من هذا «المبدأ» - مبدأ النظر والشك - بحثًا عن اليقين، تبلور في تراث الإسلام، الذي ارتبط بالتعارف مع الحضارات الأخرى، فن التأليف في «الشكوك» على ما كتبه القدماء، وشاعت في هذه المؤلفات عبارات من مثل: «لقد لاحظت»، «أنا نفسي قد رأيتُ»، «لا أستطيع أن أجاري أرسطو طاليس [٣٨٤ - ٣٢٢ق.م] في هذه النقطة»، «... لأننا، رغم إجلالنا لجالينوس [١٢٩ - ١٩٩م] فإن ما شاهدناه بملء أعيننا أقرب إلى التصديق».

وفي إعلاء المنهاج التجريبي، وتحكيمه في المنقول، قال الطبيب الغرناطي ابن الكاتب: «إن القاعدة التي يجب أن ننطلق منها دائمًا هي: أن برهانًا اقتُبس عن المنقول، عليه أن يخضع للتغيير حين يقف على النقيض الظاهر مما تشير حواسنا إلى صدقه».

(١) الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، طبعة القاهرة، الثانية، ج٦، ص٣٥- ٣٧.

وقال الطبيب العربي المسلم ابن الخطيب [٧١٣- ٧٧٥هـ/ ١٣١٣-١٣٧٤م]: «إن القاعدة التي يجب أن نستند إليها دائمًا، هي أن برهانًا تامًّا أخذ بطريق النقل، ينبغي أن يخضع للتعديل إذا ما اتخذ موقفًا مناقضًا مما يشير إليه إدراكنا الحسي».

وقال الطبيب وعالم النبات ابن البيطار [٦٤٦هـ/ ١٢٤٨م]: «كل ما كتبتُه هنا نابع من تجربتي الشخصية، أو من تقارير أمثال هؤلاء المخالفين، الذين نعرف عنهم أنهم كتبوا ما وجدوه ثابتًا من خلال التجربة الخاصة».

ولقد بلغ الأمر بالجاحظ حد اعتباره الاشتغال بالتجارب العلمية التي تكتشف أسرار الله في الكون - الطبيعة والإنسان والحيوان - عبادة «يتفرغ لها الشيوخ الجلّة والكهول العلية، حتى يختاروا النظر فيها على التسبيح والتهليل، وقراءة القرآن، وطول الانتصاب في الصلاة، وحتى يزعم أهله، [التجريب] أنه فوق الحج والجهاد، وفوق كل بر واجتهاد»[1].

لأن هذا التجريب، الذي يسعى أهله لاكتشاف أسرار الله في الكون، هو تنفيذ لفريضة النظر، وسبيل للخشية والخشوع لمودع هذه الأسرار في هذا الوجود، وطريق تسخير هذه الأسرار وقوانينها في عمران هذا الكون على النحو الذي أمر به الله.

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص٢١٦، ٢١٧.

ولقد اشتهرت في هذا الميدان - ميدان «المراجعة النقدية التجريبية» لتراث القدماء- نماذج إسلامية كثيرة، منها - على سبيل المثال:

- النقد الذي وجهه الطبيب عبد اللطيف البغدادي [٥٢٠- ٦٢٨هـ/ ١١٢٦- ١٢٣١م] لجالينوس [١٢٩- ١٩٩م]- أبي الطب اليوناني- الذي قرر أن الفك الأسفل للإنسان إنما يتكون من عظمين مجتمعين معًا».

فجاء البغدادي، وأجرى التجارب العديدة لاختبار صدق هذه المقولة، ووصل إلى خطئها، وكتب يقول: «.. إلا أننا شاهدنا ألوفًا من العظام والهياكل، وقمنا بفحصها بدقة متناهية، وتحصلنا على نصيب وافر من المعرفة من هذه الدراسة، وهي معرفة ما كنا لنتحصل عليها من دراسة الكتب».

«وكان جالينوس من قد علمنا بأن الفك الأسفل يتألف من عظمتين يجمع بينهما نسيج ضام، غير أنا عاينا ألفي عظم، ولم نجد فيها فكًّا واحدًا مؤلفًا من عظمين، إنه عظم واحد دون أي رفو».

فهنا، لم يقف تعارف وتعرف العلم الإسلامي - حتى عندما يكون بإزاء الأسماء اللامعة في سماء العلم اليوناني - عند قراءة الكتب واقتباس المعلومات، وإنما قام بتطبيق مناهج الملاحظة والاستقراء والتجريب - التي أبدعها وبرع فيها- فانتقد ما وجده بالكتب، بعدما «عاين» آلاف الحالات - كما يقول البغدادي الطبيب.

- نموذج آخر هو الطبيب ابن النفيس [٦٨٧هـ/ ١٢٨٨م]- الذي قام بالملاحظات والتجارب التي اكتشفت خطأ جالينوس في مسارات الدورة الدموية، «فقد اكتشف ابن النفيس - لأول مرة وعن طريق التجربة- خطأ جالينوس حول دخول الدم من خلال ثقوب الحجاب من حجرات إلى أخرى (الأذنين والبطين)».

فصحح الدورة الدموية الصغرى بمساعدة التشريح - وهو اكتشاف انتحله بعده بثلاثة قرون الإسباني ميخائيل سيرفت - ولقد تحدث ابن النفيس عن دور الملاحظة والتجريب في تصحيح المعلومات المتوارثة، فقال: «لكي نصف مهمة كل عضو على حدة، نستند إلى ملاحظة دقيقة ودراسة صريحة، دون الاكتراث ما إذا كانت تلك من علوم الأولين الذين سبقونا أم لا»(١).

لقد كان العلم اليوناني - كما تقول المستشرقة الألمانية د. سيجريد هونكة [١٩١٣- ١٩٩٩م] - تأمليًا نظريًا عقليًا، وكانت التجربة فيه غالبًا محتقرة؛ لأنها - كعمل يدوي - خاصة بالعبيد! وفي الفكر المسيحي، كان العالم بأسره دنسًا؛ لأن مملكة المسيح ليست فيه! وكان التجريب - في هذا العالم الدنس - هرطقة، تطلب الحقيقة خارج الإنجيل!

---

(١) سيجريد هونكه، العقيدة والمعرفة، ترجمة: عمر لطفي العالم، طبعة دمشق، ١٩٨٧م، ص ١٢٤، ١٢٥، ١٢٠، ١٢١، ٥/١- ١١٧، ١٣٠، ١٦٥، ١٦٦. وانظر كتابنا: الإسلام في عيون غربية، طبعة القاهرة سنة ٢٠٠٥م، ص ٣٤٤- ٣٥٢.

«ولئن كان اليوناني - في جوهره - من فلاسفة الطبيعة (مع وجود استثناءات) فإن المسلم قد غدا عالم الطبيعة بالمعنى الحرفي للكلمة، ومخترع علم الطبيعة التجريبي، وإذا احتقر اليوناني الحر العمل البدني -عمل الرقيق باعتباره غير شريف، واعتبر الاستعمال التطبيقي للمعرفة بمثابة حط من شأن الفكر، وتدنيس للمثل العليا، فإن هذا يتعارض تمامًا مع الواقع التجريبي للمسلمين، وبفضل هذا الفرق كان المسلمون أكثر من مجرد وسطاء للتراث اليوناني، أكثر من سعاة بريد للقديم، فلم يرتضوا أن يرددوا كالببغاء معارف القدماء، وإنما ابتكروا شيئًا خاصًّا وجديدًا»(١).

إن العالم - ميدان التجريب - هو في الرؤية الإسلامية، خلق الله، يسبح بحمده، وإن لم نفقه تسبيحه؛ ولذلك كان اكتشاف أسراره- بالتجريب - عبادة تجعل العلماء القائمين على الملاحظة والتجريب أشد الناس خشية لله، خالق هذا الكون، ومبدع هذا الوجود.

ومما له دلالة - في هذا المعنى - أن آية ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: ٢٨] - إنما جاءت في سياق الحديث عن علوم الطبيعة - وليس العلوم النظرية- علوم الماء، والسماء، والنبات، والجيولوجيا، والإنسان، والحيوان، والحشرات.. إلخ ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَاۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ

(١) سيجريد هونكه، الله ليس كذلك، ترجمة: غريب محمد غريب، طبعة القاهرة سنة ١٩٩٥م، ص ٨٠. والعقيدة والمعرفة، ص ١٥٨، ١٥٩.

وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴾[فاطر: ٢٧، ٢٨].

ولهذه الفلسفة الإسلامية المتميزة إزاء الكون والوجود، والتي جعلت النظر في أسرار الوجود فريضة، وطريقًا لتسخير قوى الوجود لاستعمار الأرض وعمرانها، كانت هذه الإضافات الخلاقة في تعارف الحضارة الإسلامية مع علوم الأولين القدماء من أبناء الحضارات الأخرى.

هكذا تجاوز التعارف الحضاري حدود الانفتاح والاستفهام، إلى مجالات النظر، والشك «والنقد، والتصحيح، والإضافة، والإبداع».

وهكذا تحقق التعارف بين الحضارة الإسلامية وبين مواريث الحضارات القديمة الفارسية، والرومانية، واليونانية، والهندية -منذ بزوغ شمس هذه الحضارة الإسلامية - في عصر صدر الإسلام - وعلى امتداد التاريخ الوسيط لأمة الإسلام، عندما أحيا المسلمون مواريث تلك الحضارات، بعد أن هددها الموات، ثم قاموا بالتعرف عليها، والتعارف معها على هذا النحو الذي ضربنا له الأمثال.

- ٦ -

وفي العصر الحديث، وبعد قرون من الغفوة والعزلة، أحدثتهما «عسكرة الدولة» بسبب الغزوات الخارجية التي هددت الوجود -الصليبية والتترية- استفاقت الأمة على وقع الصدمة التي أحدثتها الحملة الفرنسية التي قادها

بونابرت [١٨٦٩- ١٨٢١م] على مصر والشرق [١٢١٣هـ/ ١٧٩٨م]، وهي الصدمة التي واجهها رائد التجديد الشيخ حسن العطار [١١٨٠- ١٢٥٠هـ/ ١٧٦٦- ١٨٢٥م] بقوله: «إن بلادنا لا بد أن تتغير، ويتجدد بها من العلوم والمعارف ما ليس فيها».

ولقد أرسل العطار أنجب تلاميذه الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي [١٢١٦- ١٢٩٠هـ/ ١٨٠١- ١٨٧٣م]، إمامًا للبعثة التي ذهبت إلى باريس تطلب التعرف على حضارة أوروبا الحديثة [١٢٤١هـ/ ١٨٢٦م]، فكان الطهطاوي أول عين للشرق الحديث على نموذج النهضة الأوربية الحديثة، وأول من طبق المنهاج الإسلامي في تعارف الحضارات على ما وجده في باريس.

ذهب الطهطاوي إلى باريس وهو عازم على التعرف على الحضارة الأوروبية، وكسر حاجز العزلة الحضارية عن مصر والشرق، معلنًا: «أن مخالطة الأغراب، لا سيما إذا كانوا من أولي الألباب، تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العجاب»[١].

ولأن الطهطاوي قد ذهب إلى باريس بعد أن استوى عوده الفكري بالأزهر الشريف، وانطبعت هويته بالإسلام - العقيدة والشريعة والقيم والانتماء للوطن والأمة- فإن الرجل لم ينبهر ولم يندهش بما رأى في باريس من حضارة مزدهرة، كانت - يومئذ - تخطف أبصار الكثيرين؛ ولذلك، ميز الطهطاوي وهو رائد

(١) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، طبعة القاهرة ٢٠١٠م، ج ١، ص١٢٠.

التعارف على الحضارة الأوروبية الحديثة، بين العلوم الدقيقة والمجامدة التي سماها «علوم التمدن المدني»، والتي هي شرط في تقديم الوطن -تلك التي لا تختلف حقائقها وقوانينها باختلاف الديانات والفلسفات والأوطان- وهي العلوم التي سبق للأوربيين إبان نهضتهم، أن أخذوها عن المسلمين الذين سبق وأخذوها عن الحضارات القديمة.

ميز الطهطاوي في التعارف الحضاري بين هذه العلوم التي هي مشترك إنساني عام، وبين ما لدى أهل باريس وأوروبا من فلسفات وضعية لا دينية، تعتمد العقل المجرد من الشرع، والنواميس الطبيعية المعزولة عن نبأ السماء، والتي تخالف فلسفة الإسلام، التي يتزاوج فيها العقل والنقل، والحكمة والشريعة.

ولقد أدرك الطهطاوي أن هذه الفلسفة الوضعية الأوروبية التي وصفها بأنها «حشوات ضلالية»، قد هشمت النصرانية، وأفقدتها المصداقية والتأثير على سلوك الأوروبيين.

كما ميز الطهطاوي في تعارفه وتعرفه على الحضارة الأوروبية، بين التجارب الإنسانية في النظم الدستورية والنيابية، التي تضع مبادئ الحرية وقيمها في الممارسة والتطبيق وتنظيم شورى الأمة، وسلطات أهل الحل والعقد فيها، ميز بين هذه التجارب وبين خصوصيات أهل باريس في العقائد والفلسفات ومنظومة القيم والأخلاق.

ولم يغفل الطهطاوي عن أنه يتعامل مع حضارات ذات نزعة إمبريالية، تسعى إلى الغزو والاستعمار، فنبه على ضرورة التمييز في التعارف الحضاري بين الاستفهام «علوم التمدن المدني»، و«الخبرات الإنسانية التي تحققت فوائدها»، وبين النزعة الإمبريالية لهذه الحضارة، وقد عبر عن ذلك شعرًا ونثرًا، فقال:

نعم، بيننا جنسية الود والصفا ولكنني لم ألفها علة الضم ذلك «أن الأمة المصرية أصعب على نفوسها الانقياد للأغراب»[١].

ونبه الطهطاوي قومه وهو يتعرف على الحضارة الأوروبية، إلى وقوف المسلمين يومئذ بمعنى «العلم» عند علوم النقل، والآليات، دون علوم المقاصد، وعلوم التمدن والمدني، التي لها مدخل في عمران الأوطان وتقدمها، فقال: «وسيظهر لك فضل هؤلاء النصارى في العلوم عمن عداهم، وبذلك تعرف خلو بلادنا من كثير منها، وأن الجامع الأزهر المعمور، بمصر القاهرة، وجامع بن أمية، بالشام، وجامع الزيتونة، بتونس، وجامع القرويين، بفاس، ومدارس بخارى، ونحو ذلك، كلها زاخرة بالعلوم النقلية وبعض العلوم العقلية، كعلوم العربية والمنطق ونحوه من العلوم الآلية»[٢].

وكما تعرف الطهطاوي على علوم التمدن المدني الأوروبية، التي هي شرط في عمران الأرض وتقدم الأوطان، وعلى التجارب الإنسانية في النظم الدستورية

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ١٢١.
(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ١٢٩.

والنيابية، كذلك تعرف على إبداعات الفرنسيين في المسرح «التياتر» الذي أصبح مدرسة لتعليم الجماهير.

وخلص الطهطاوي في هذا التعارف بين الشرق الإسلامي وبين النموذج الحضاري الأوروبي، إلى صيغة دعا فيها إلى استلهام علوم التمدن المدني الأوروبية، وهي بعبارته: «العلوم الشريفة، التي ينتفع بها ويحتاج إليها في الدولة والوطن، كعلم الطب، والهندسة، والرياضيات، والفلكيات، والطبيعيات، والجغرافيا، والتاريخ، وعلوم الإدارة، والاقتصاد في المصاريف، والفنون العسكرية، وكل ما له مدخل في فن أو صناعة»[١].

دعا الطهطاوي إلى استلهام هذه العلوم «الشريفة»، في ذات الوقت الذي رفض فيه الفلسفة الوضعية اللادينية، التي تقف عند العقل المجرد عن الشرع والدين، تلك التي هشت النصرانية في أوروبا.

وخلص الطهطاوي إلى هذه المعادلة في تعارفه وتعرفه على الحضارة الأوروبية، وصاغها هذه الصياغة الدقيقة والمتوازنة، التي قال فيها:

أيوجد مثل باريس ديار شموس العلم فيها لا تغيب
وليل الكفر ليس له صباح أما هذا وحقكم عجيب

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٨٥.

فهذه المدينة، كباقي مدن فرنسا وبلاد الإفرنج العظيمة مشحونة بكثير من الفواحش والبدع والضلالات، وإن كانت من أحكم بلاد الدنيا وديار العلوم البرانية».

إن أكثر أهل هذه المدينة، إنما له من دين النصرانية الاسم فقط، حيث لا يتبع دينه، ولا غيرة له عليه، بل هو من الفرق المحسنة والمقبحة بالعقل، أو فرقة من الإباحيين الذين يقولون إن كل عمل يأذن فيه العقل صواب؛ ولذلك فهو لا يصدق بشيء مما في كتب أهل الكتاب لخروجه عن الأمور الطبيعية، ولهم في الفلسفة حشوات ضلالية مخالفة لكل الكتب السماوية».

وبعد وصف الطهطاوي ورصده لمكونات هذه المعادلة في النموذج الحضاري الأوروبي:

- الحكمة والإحكام في علوم التمدن المدني، التي لا تغيب ولا تغرب شموسها في هذه البلاد.
- وتهميش الدين، وتأليه العقل المجرد والنواميس الطبيعية، وتغيب الشرع، حتى إن ليل الكفر ليس له صباح!

بعد هذا التصوير للنهضة العلمية في ظل الفلسفة الوضعية اللادينية المليئة بالحشوات الضلالية! نبه الطهطاوي على توازن النموذج الحضاري الإسلامي،

الجامع بين العقل والشرع، بين الأمور المعقولة والأمور التعبدية، والذي جعل السياسة شرعية، لا تحتكم فقط إلى الدنيوية العلمانية، نبه الطهطاوي إلى هذا النموذج الإسلامي المقابل للنموذج الأوربي، فقال: «إن تحسين النواميس الطبيعية لا يعتد به إلا إذا قرره الشرع، والتكاليف الشرعية والسياسية التي عليها مدار نظام العالم، مؤسسة على التكاليف العقلية الصحيحة الخالية من الموانع والشبهات؛ لأن الشريعة والسياسة ببنيتها على الحكمة المعقولة لنا أو التعبدية التي يعلم حكمتها المولى سبحانه وتعالى، وليس لنا أن نعتمد على ما يحسنه العقل أو يقبحه إلا إذا أورد الشرع بتحسينه أو تقبيحه.

والذي يرشد إلى تزكية النفس هو سياسة الشرع، ومرجعها الكتاب العزيز الجامع لأنواع المطلوب من المغفول مع ما اشتمل عليه من السياسات المحتاج إليها في نظام أحوال الخلق كشرع الزواجر المفضية إلى حفظ الأديان والعقول والأنساب والأموال، وشرع ما يدفع الحاجة على أقرب وجه يحصل به الغرض، كالبيع والإجارة والزواج وأصول أحكامه.

فكل رياضة لم تكن بسياسة الشرع لا تثمر العاقبة الحسنى، ولا عبرة بالنفوس القاصرة الذين حكموا عقولهم بما اكتسبوه من الخواطر التي ركنوا إليها تحسينًا وتقبيحًا وظنوا أنهم فازوا بالمقصود بتعدي الحدود، فينبغي تعليم النفوس السياسة بطرق الشرع، لا بطرق العقول المجردة، ومعلوم أن الشرع الشريف

لا يحظر جلب المنافع ولا درء المفاسد، ولا ينافي المتجددات التي يخترعها من منحهم الله العقل وألهمهم الصناعة»[1].

وظل الطهطاوي وفيًّا لهذا الموقف النقدي من النموذج الحضاري الأوروبي، يستلهم إيجابياته، ويعارض سلبياته.

وعندما عاد الطهطاوي إلى مصر، ورأس «قلم الترجمة»، دفع إلى مطبعة الدولة بقائمتين من الكتب لطباعتها، الأولى بالمترجمات في علوم التمدن المدني، التي هي شرط عمارة الوطن وتقدمه، والثانية خاصة بكتب التراث الإسلامي التي تجدد حبال التواصل بين العقل المسلم الحديث وبين نموذجه الحضاري الإسلامي الأصيل.

وعندما بدأت بواكير تسلل القوانين الوضعية الأوروبية إلى مصر على عهد الخديوي سعيد باشا [١٢٧٠- ١٢٧٩هـ/ ١٨٥٤- ١٨٦٣م]، في المحاكم التجارية بالمواني للفصل في المنازعات بين التجار الأجانب والتجار المصريين، عارض الطهطاوي هذا التسلل للقانون الوضعي الذي يزيح فقه المعاملات الإسلامية عن عرشه الطبيعي، فكتب معارضًا ومعللاً معارضته، فقال: «مع أن المعاملات الفقهية لو انتظمت وجرى عليها العمل لما أخلت بالحقوق، بتوفيقها على الوقت والحالة، ومن أمعن النظر في كتب الفقه الإسلامية ظهر له أنها لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعة من المنافع العمومية، حيث بوبوا للمعاملات الشرعية أبوابًا

(١) المرجع السابق، طبعة بيروت، سنة ١٩٧٣م، ج٢، ص١٥٩، ١٦٠، ٧٩، ٣٢، ٤٧٧، ٣٨٦، ٣٨٧.

متنوعة للأحكام التجارية، كالشركة، والمضاربة، والقرض، والمخابرة، والعارية، والصلح، وغير ذلك. إن بحر الشريعة الغراء، على تفرع مشارعه لم يغادر من أمهات المسائل صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها وأحياها بالسقي والري، ولم تخرج الأحكام السياسية عند المذاهب الشرعية؛ لأنها أصل، وجميع مذاهب السياسات عنها بمنزلة الفرع»[(١)].

تلك هي الرؤية الإسلامية لقانون العلاقات بين الحضارات، الرؤية التي: ترفض إقامة الأسوار الصينية العازلة بين الحضارات، بالتركيز فقط على الخصوصيات التي تتميز بها كل حضارة من هذه الحضارات.

وترفض التبعية والتقليد والتماهي بين الحضارات، انطلاقًا من إبراز ما بين هذه الحضارات من «عموم»، وإغفال ما لكل منها من «خصوصيات»، ذلك الذي يفضي عمليًا إلى هيمنة الحضارات القوية، على غيرها من الحضارات، بمنطق الداروينية، التي تجعل البقاء للأقوى، زاعمة أن هذا الأقوى هو الأصلح.

لتصل هذه الرؤية الإسلامية في تعارف الحضارات، إلى تحديد سمات العموم، التي يجب أن تكون ميدانًا للتعارف والتفاعل بين الحضارات، مع العناية بقسمات الخصوصيات التي تتميز بها كل حضارة عن هذه الحضارات، والتي

(١) المرجع السابق، طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م، ج١، ص٥٤٤، ٣٦٩، ٣٧٠، ٥٣٣.

يقضي الاهتمام بها إلى بقاء التنوع والتمايز والتعدد بين الحضارات التي تبدعها الأمم والشعوب.

هكذا كان موقف الحضارة الإسلامية من هذه القضية، التي كانت ولا تزال مثيرة للجدل والخلاف، وتلك هي نماذج للتطبيقات التاريخية، التي شهدها التاريخ الإسلامي في تعارف الحضارات، منذ عصر صدر الإسلام وحتى عصرنا الحديث.

ولم يشذ عن هذا إلا نفر قليل من الذين انبهروا بالنموذج الغربي إبان تراجع واضمحلال الدولة العثمانية، فاجتهدوا اجتهادًا خاطئًا، سرعان ما تراجعوا عنه عندما نضجوا فكريًا، وذلك عندما بشروا بتقليد النموذج الغربي كله، والتماهي فيه على علاته، وقالوا بلسان الدكتور طه حسين [١٣٠٦- ١٣٩٣هـ ١٨٨٩- ١٩٧٣م]، إبان انبهاره بالغرب: «إن العقل الشرقي هو كالعقل الغربي مرده إلى عناصر ثلاثة:

١- حضارة اليونان وما فيها من أدب وفلسفة وفن.

٢- وحضارة الرومان وما فيها من سياسة وفقه.

٣- والمسيحية وما فيها من دعوة إلى الخير وحث على الإحسان.

وأن السبيل واضحة: بنية مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء، وهي واحدة فذة ليس فيها تعدد، وهي أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، ما يحب منها وما يكره، ما يحمد منها وما يعاب.

وأن الإسلام قد تقبل الحضارة اليونانية، فلم لا يتقبل الحضارة الفرنسية، والحضارة الغربية والفرنسية قائمتان على أساس واحد هو الحضارة اليونانية اللاتينية، وهو في نهاية الأمر الحضارة الكلاسيكية.

ولقد التزمنا أمام أوروبا أن نذهب مذهبها في الحكم، ونسير سيرتها في الإدارة، ونسلك طريقها في التشريع، وقليل هم المسلمون الذين يهتمون بالتوفيق بين إيمانهم والمعارف التي حصلوها، وهم يندفعون بابتهاج نحو الحضارة الغربية، ويتخذونها مثلاً أعلى»[(١)].

هكذا اندهش طه حسين بباريس، بينما احتفظ الطهطاوي من قبل بتوازنه، ثم عاد طه حسين إلى قواعد التعارف بين الحضارات، بعد أن ودع مرحلة الاندهاش[(٢)]!

وفي الختام، نؤكد على أن هذا الموقف المتوازن، في التقاء الحضارات وتعارفها، قد استوى قانونًا عامًّا امتداد تاريخ الحضارات الأصلية وتنوعها، وحتى

---

(١) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م، ج١، ص٢٩، ٤٥، ٣٦، ٣٧. ومن الشاطئ الآخر طه حسين في جديده الذي لم ينشر سابقًا، ترجمة عبد الرشيد الصادق محمودي، طبعة بيروت، ١٩٩٠م، ص٦٢.

(٢) انظر كتابنا: الانتماء الحضاري: للغرب أم الإسلام؟ طبعة نهضة مصر، القاهرة، سنة ٢٠٠٨م.

الحضارات الغربية رأيناها إبان نهضتها الحديثة، قد انفتحت على تراث الحضارة الإسلامية في الأندلس، وصقلية، وإبان الحروب الصليبية، فتعرفت على تراثها الإغريقي والروماني من خلال الترجمات والشروح العربية لهذا التراث، كما حدث عندما أخذت أرسطو [٣٨٤- ٣٢٢ ق. م] عن طريق شارحه الأكبر ابن رشد [٥٢٠- ٥٩٥هـ/ ١١٢٦- ١١٩٨م]، وأخذت كل تراثها اليوناني والروماني في العلوم الطبيعية عن العلماء العرب والمسلمين.

لكن هذه النهضة الأوروبية الحديثة قد أخذت من تراث الإسلام، وتركت وفق قانون العموم والخصوص، أخذت تراثها الإغريقي والروماني؛ لأنه الروح المؤسسة لخصوصيات الحضارة الأوروبية، وأخذت الإضافات والإبداعات والمناهج التجريبية التي أضافها المسلمون لهذه العلوم الطبيعية؛ لأنها من المشترك الإنساني العام.

في ذات الوقت الذي رفضت فيه خصوصيات الحضارة الإسلامية، في العقائد والشرائع ومنظومة القيم والأخلاق، بل لقد تعاملت مع ابن رشد وفق هذا القانون، فأخذت منه شروحه على أرسطو، وتركت ابن رشد الفقيه المالكي، والمبدع في علم الكلام الإسلامي، وقاضي قضاة قرطبة، فقيه الفلاسفة وفيلسوف الفقهاء.

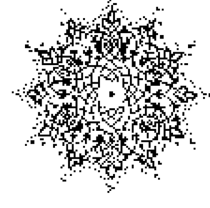
إذن هو قانون عام، حكم ويحكم تعدد الحضارات، والتعارف الصحي الذي قام ويقوم بين هذه الحضارات، وقد جاء في الهدي النبوي: «الكلمة الحكمة ضالة المؤمن» - رواه الترمذي وابن ماجه. و«الحكمة: الإصابة في غير النبوة» البخاري.

وقال الإمام أبو الوفاء ابن عقيل البغدادي [٤٣١- ٥١٣هـ/ ١٠٤٠- ١١١٩م]: «السياسة: هي التدابير التي يكون الناس معها أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم ينزل بها وحي أو ينطق بها رسول».

وقال الكندي الفيلسوف [٢٦٠هـ/٨٧٣م] : «خليق بنا ألا نخجل من الاعتراف بالحقيقة واستيعابها مهما كان مصدرها».

وقال أبو الوليد ابن رشد [٥٢٠- ٥٩٥هـ/ ١١٢٦- ١١٩٨م]: «إنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، سواء أكان مشاركًا لنا في الملة أو غير مشارك، طالما كان صوابًا».

وقال جمال الدين الأفغاني [١٢٥٤- ١٣١٤هـ/ ١٨٣٨- ١٨٩٧م]: «إن أبا العلم وأمه هو الدليل، والحقيقة تلتمس حيث يوجد الدليل».

 تعارف الحضارات.. نماذج تاريخية خلال الحرب والدبلوماسية

نادية محمود مصطفى

مقدمة: الأبعاد المنهاجية والنظرية

إن خبرة عقد من الحوارات (٢٠٠١- ٢٠١١)، والتي انشغل بها العالم، على مستويات عدة: وطنية وإقليمية وعالمية، وعبر دوائر متنوعة: أكاديمية، فكرية، إعلامية، سياسية، وفي مجالات ثلاثة متداخلة: الأديان والثقافات والحضارات، إن هذه الخبرة المعقدة والمركبة والمتشابكة وإن دلت على شيء فهو أن الأمم والشعوب والجماعات لا يمكن أن توجد بمعزل عن بعضها.

ولكن الأهم هو كيف يحدث التفاعل والتبادل صراعًا أم تعاونًا، سلمًا أم حربًا، وهل هناك حاجة لمدخل آخر، هو «التعارف». وهو ما يتصدى له المؤتمر بحثًا في خريطة تأصيل «التعارف»: كمفهوم، أو خطاب، أو عملية أو مشروع، وتطرح هذه الخريطة إشكاليات متعددة أمام بناء «نظرية التعارف»، كما تنبه هذه الخريطة إلى ضرورة التمييز بين عدة أمور: التعارف: رؤية للعالم أم غاية أم سبيل لغاية؟ ونحو أية غاية؟ ومجالات التعارف هل هي معرفية أم سياسية أم...

وإذا كانت بحوث عدة أسهمت في هذا البناء من مداخل متعددة، فإن دراستي تنطلق من مستوى سياسي - عسكري، وعلى مستوى النماذج التاريخية، ولاختبار إطار نظري، وأخيرًا والأهم لاستكشاف الدلالات الراهنة لهذه النماذج في ظل «حالة ثورات الشعوب العربية».

ومن ثم فإن الدراسة تنبني على أربعة أبعاد منهاجية ونظرية وهي كالآتي: أولاً: منظومة أو شبكة مفهوم التعارف، سياق التعارف، دوائر التعارف الحضارية محل الاهتمام، صعوبات المدخل السياسي - العسكري التاريخي للتعارف، ثانيًا: الإطار النظري، ثالثًا: المنهج، رابعًا: الدلالة الراهنة.

أولاً: المفهوم، السياق، الدوائر، الصعوبات

التعدد، التنوع، التعارف، الحوار، رباعية تقع في صميم المنظور الحضاري للعلاقات بين الأمم والشعوب والدول[١].

وتنتظم هذه الرباعية في إطار منظومة أكثر كلية وشمولاً من السنن الحضارية: التعارف الحضاري، التدافع الحضاري، التداول الحضاري[٢].

---

(١) د. نادية محمود مصطفى، العلاقات الدولية في الإسلام: نحو تأصيل من منظور الفقه الحضاري، مجلة المسلم المعاصر، العدد (١٣٣/ ١٣٤)، ديسمبر٢٠٠٩، ص١٢١-١٨٩

(٢) انظر بناء المفهوم في: د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح وآخرون: منظومة مفاهيم نظم الحكم والعلاقات الدولية في الإسلام، (في) د. أحمد فؤاد باشا وآخرون (محررون): موسوعة الحضارة الإسلامية، في: سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة (٤)، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف، ج. م. ع، ٢٠٠٥، ص ٣٩٧-٤٩٦.

إذن، التعارف ليس إلا منطلقًا لدورة من العمليات والتفاعلات الحضارية، يعقبه منطلقات أخرى، ويسبقه منطلقات أخرى أيضًا.

والتعارف لا يتم في فراغ ولكن في بيئة أو نسق، قد تختلف طبيعتها من مرحلة إلى أخرى، صراعًا أو تعاونًا، سلمًا أو حربًا. فإذا كان الحوار هو إدارة سلمية للصراع بالكلمة، فليس من الحتمي أن يكون التعارف دائمًا في بيئة سلمية، أو لا صراعية. ومن ثم، فإن التعارف قد يكون في إطار صراعي أو تعاوني سلمي حواري، وقد يتحقق في إطار صراعي من خلال الحرب والدبلوماسية، فكيف إذن تصبح الحروب والدبلوماسية سياقًا للتعارف أو تمثل نسقًا للتعارف؟ وما الفارق بين التعارف في ظل بيئات مختلفة؟ وكيف كانت الحروب والدبلوماسية مدخلاً للتعارف؟

سأحاول الإجابة عن هذا السؤال، من استقراء دائرة الحضارة العربية الإسلامية في تفاعلها التاريخي مع دائرة الحضارة الغربية – المسيحية، بحثًا عن نماذج تاريخية تشرح حالات التعارف، وخاصةً في وقت الحرب والدبلوماسية.

وقراءتي للتاريخ الإسلامي والفكر الإسلامي من منظور حضاري إسلامي لدراسة العلاقات الدولية، وهذه القراءة أسفرت، أو استهدفت الاقتراب النظمي من تاريخ العلاقات الدولية بين المسلمين وغير المسلمين، وهو الاقتراب الساعي لاستكشاف مراحل وأنماط تطور هذه العلاقات سلمًا وحربًا، وتدبر أسباب صعود

الدولة الإسلامية ووحدتها ثم انحدارها وانقسامها، وهي قراءة ركزت ابتداءً، على الأطر العسكرية والسياسية والدبلوماسية لهذه العلاقات[(١)].

إلا أن هذه الأطر ما كانت تكفي بمفردها لفهم حقيقة الصورة الأعقد تركيبًا من العلاقات الدولية للمسلمين، فهي لم تكن علاقات الحروب والمعاهدات فقط ولكن كان للعملة وجه آخر يتصل بالناس، وليس بالملوك والحكام وأمراء الجيوش والقادة والدبلوماسيين فقط، أي يتصل بالقيم والأفكار والعادات والتقاليد والثقافة، وفي قلبها بالطبع الدين.

ولذا؛ فإن الحلقة الثانية من القراءة ركزت على النماذج الفكرية التاريخية أيضًا، أي ركزت على الفكر السياسي في العلاقات الدولية[(٢)].

---

(١) انظر: د.نادية محمود مصطفى، مدخل منهاجي لدراسة التطور في وضع ودور العالم الإسلامي في النظام الدولي، (في): د.نادية محمود مصطفى (إشراف)، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦، الجزء السابع. هذا إضافة إلى أربعة أجزاء تطبيقية في إطار المشروع ذاته:

- د.علا أبو زيد، الدولة الأموية.. دولة الفتوحات (٤١- ١٣٢هـ/ ٦٦١- ٧٥٠م) من استئناف الدولة الأموية القوي والمؤثر لحركة فتوحات الراشدين إلى بلوغ المد الفتحي حدوده الطبيعية في المشرق والمغرب، الجزء الثامن.
- د.علا أبو زيد، الدولة العباسية من التخلي عن سياسات الفتح إلى السقوط (١٣٢- ٦٥٦هـ/ ٧٥٠- ١٢٥٨م)، الجزء التاسع.
- د.نادية محمود مصطفى، العصر المملوكي من تصفية الوجود الصليبي إلى بداية الهجمة الأوروبية الثانية (٦٤٢- ٩٢٣هـ/ ١٢٥٨- ١٥١٧م)، الجزء العاشر.
- د.نادية محمود مصطفى، العصر العثماني من القوة والهيمنة إلى بداية المسألة الشرقية، الجزء الحادي عشر.

(٢) د.نادية محمود مصطفى، دراسة العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي: بين الإشكالات المنهجية وخريطة النماذج والمفاهيم الفكرية، بحث أعد كإطار نظري لاستكمال المستوى الثالث من مشروع «العلاقات الدولية في الإسلام» والخاص بالفكر الإسلامي، يوليو ٢٠٠٨ (تحت الطبع).

وهذا التقاطع بين العسكري – السياسي، وبين الفكري – الثقافي في تاريخ المسلمين، ليس من السهل اكتشافه، حيث تتم دراسة كل جانب على حدة، فالتواريخ الشاملة أو الجزئية، السياسية والعسكرية في جانب، وتواريخ الأفكار والحياة الاجتماعية والاقتصادية في جانب آخر. ولكل من هذه التواريخ مصادرها كما تتعدد الدعوات للاهتمام بنمطي التواريخ وليس أحدهما على حساب الآخر[١].

وهنا تتجلى أهم صعوبات دراسة نماذج تاريخية للتعارف خلال الحرب والدبلوماسية، حيث لأنماط الحروب والدبلوماسية ونماذجها عبر التاريخ الإسلامي مصادرها المنفصلة عن أنماط التعارف الحضاري عبر هذا التاريخ.

ومن ثم، فإن أهم متطلبات هذه الدراسة، وصولاً إلى تحديد النماذج التاريخية على اختلافها وتنوعها، هو استحضار خريطة النسق الدولي وموازين القوى بين الدول الإسلامية وغيرها، عبر تطورها وتحولاتها من مرحلة إلى أخرى عبر أرجاء العالم الإسلامي، وهو الأمر الذي تحققه دراسات التاريخ الإسلامي من مدخل نظمي، وليس دراسات التاريخ الإسلامي التقليدية، فالأولى استهدفت اكتشاف الأنماط التاريخية المتكررة في نظام العلاقات الدولية الإسلامية -غير

---

(١) د.نادية محمود مصطفى، مدخل منهاجي لدراسة التطور في وضع ودور العالم الإسلامي في النظام الدولي، مرجع سابق.

الإسلامية، في حين أن الثانية لم تستهدف إلا التاريخ ثم فلسفة التأريخ أي تفسيره(١).

ونظرًا، لأن هذه الدراسة تهتم بنماذج تاريخية للتعارف خلال الحرب والدبلوماسية، وليس تاريخ التعارف خلال الحرب والدبلوماسية، فإن هذه الدراسة تستعين بما تم من قبل من دراسات نظمية للتاريخ، وستركز تحديدًا على خريطة من النماذج، التي ترتبط بسياقات زمنية ومكانية متنوعة، وعلى نحوٍ يشرح كيف تؤثر توازنات القوى على اتجاه التعارف (من أين إلى أين)، وعلى نمط التعارف، وكذلك على محتوى التعارف وآلياته وأدواته.

والنموذج التاريخي كما درسنا إياه وشرح لنا عنه أستاذانا المغفور لهما، أ.د. حامد ربيع وأ.د. منى أبو الفضل- يشير إلى خبرة محددة زمانًا ومكانًا بشأن قضية تتجلى حولها أنماط من تفاعلات، وعمليات تكتسب صفتها من واقع الظروف التاريخية التي تقع في إطارها.

ومن ثم، فالحديث عن نماذج تاريخية، إنما يعني الحديث عن سياقات محددة زمانًا ومكانًا وليس حديثًا في تأصيل «التعارف» فقهيًّا أو فكريًّا أو معرفيًّا، وهذه السياقات المختلفة لا تجعل «التعارف» أمرًا واحدًا مطلقًا.

---

(١) حول منهجية الوصول إلى هذه الأنماط انظر: المرجع السابق.

- وحول هذه الأنماط وأسس تفسيرها انظر: د. ودودة بدران، وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي في أعقاب سقوط الخلافة (١٩٢٤-١٩٩١)، في: مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، الجزء الثاني عشر.

ثانيًا: الإطار النظري

إن القراءة الأولية بحثًا عن نماذج تاريخية، قادتني إلى تصميم إطار نظري أولي لعرض النماذج على ضوئه، وهو يقوم على التمييز بين عدة أمور على الجانبين التاليين:

الجانب الأول: التمييز بين التاريخ الإسلامي ومفاصل تطور التاريخ الإسلامي، والنماذج التاريخية، فالأول عام ممتد تتنوع مناهج دراسته تأريخًا أو تفسيرًا، والثاني ينظر للتاريخ الإسلامي كنظام يتغير ويتحول، ومن ثم هناك مفاصل تحدد متى التغير ومتى التحول.

فعلى سبيل المثال: تاريخ الفتوح الإسلامية، تاريخ الاسترداد المسيحي، تاريخ الوحدة ثم التعدد ثم التجزئة الإسلامية، شهدت كل منها مفاصل مهمة تميز بين مرحلة وأخرى من مراحل هذه العمليات (فتح الأندلس، فتح القسطنطينية، الفشل العثماني على أسوار فيينا، سقوط غرناطة، احتلال الروس للقوقاز،... سقوط ممالك الذيلع، الكشوف الجغرافية، الحملات الصليبية... إلخ).

أما النماذج التاريخية، فهي قد تتكرر في أزمنة وأمكنة مختلفة التفاصيل، ولكن تظل تحمل نفس الدلالات الحضارية، فعلى سبيل المثال: نموذج الفتح، نموذج الاسترداد، نموذج التجزئة، نموذج الرباط، نموذج الخيانة، نموذج الموالاة والتبعية، نموذج النصرة أو الخذلان... إلخ.

وجميع هذه المفاصل والنماذج تحمل وجهي عملة: التعارف بالقتال والتعارف سلمًا، أو التعارف خلال القتال والتعارف خلال السلم، والناجم عن تلاحم الناس، وليس مجرد احتكاك الجيوش والقادة والمفاوضين، وذلك خلال فترات الحروب. وهو تلاحم لابد وأن يختلف عن أوقات السلم (مثلاً في ظل التجارة، الدعوة، الرحالة،...).

ومن ثم، فإن الدراسة تحاول الإجابة على السؤال الآتي: أليس التعارف يجد سبيله أيضًا في أوقات القتال والدبلوماسية؟ وهو سؤال ينبع من تأصيل مفهوم التعارف ذاته: باعتباره عملية وليس غاية أو حالة مبتغاة في حد ذاتها، كما ينبع السؤال أيضًا من طبيعة الرؤية الإسلامية للحرب والسلم، باعتبارهما حالات للعلاقات تتناوب وتتوالى.

وبالتالي، فهو لا ينطلق من سؤال هل أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم الحرب أم السلم، ولكن ينطلق من السؤال: متى تكون الحرب ومتى يكون السلم؟ كما أن هذا السؤال الذي تحاول الدراسة الإجابة عنه ينطلق أيضًا من مفهوم حضاري لدور الحرب ووظيفتها في الرؤية الإسلامية فهي ليست استئصالية للآخر، وليست غاية في حد ذاتها، ولكنها أداة من أدوات الجهاد، وليست الأصل في الرؤية عن العلاقة مع غير المسلم[(١)].

(١) د. نادية محمود مصطفى، إشكاليات البحث والتدريس في علم العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارن، مؤتمر «حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة (المؤتمر الثاني للتحيز)»، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، ٢٠٠٧، (تحت الطبع).

الجانب الثاني: إن التعارف ليس مصمتًا أو مطلقًا ولكن يجدر التمييز بين الآتي:

١- اتجاه التعارف: من أية حضارة نحو أية حضارة؟ زاهرة أم متدهورة؟ مادية أم قيمية؟ صاعدة أم هابطة... أم تعارف متبادل بين حضارات أنداد؟

٢- هدف التعارف: البحث في المشترك أم الفروقات؟ تجاوز الصور النمطية، فتح اندلاع الحروب، الأمن.

٣- مناط التعارف وموضوعاته: القيم، السلوك، المعارف، الأفكار، المؤسسات والنظم... إلخ.

٤- نمط التعارف: رشيد/ ضال، إرادي/ قسري، إلحاقي/ استباقي، استعلائي / تفاعلي.

٥- آليات التعارف وقنواته وأدواته: من الذي يتعارف على من؟ وكيف؟ ومن الذي رصد هذا التعارف في حينه أو بعده وكيف أدركه؟ التعارف ليس سكونيًا ولكنه عملية ممتدة معقدة ومركبة ومتغيرة وخاصةً حين ننظر لها من الاقتراب العسكري السياسي.

ومن هنا، فإن النماذج التاريخية التي تقدمها الدراسة حاولت أن تعكس خريطة ممتدة زمنيًا، ومتنوعة جغرافيًا وموضوعيًا، بحيث تبين الأبعاد المشار إليها

عاليًا للتعارف من ناحية. ومن ثم، تبين من ناحية أخرى إشكالية العلاقة بين العسكري والسياسي، وبين الثقافي والحضاري.

فكلاهما ليس منفصلاً عن الآخر، ولا يمكن أن تكون دراسة كل منهما على حدة كافية لفهم حقيقة العلاقات المعقدة بين الحضارات والثقافات والأديان. وحتى لو كانت مداخل التعارف بين الحضارات تحاول أن تجد مخرجًا من تناقض القول إن هذه العلاقات صراعية (كما يقول الواقعيون)، أو تعاونية (كما يقول المثاليون)، إلا أن التعارف ذاته بين الناس وخاصةً الذي يتم خلال الحروب وإن نبع من رؤية حضارية إسلامية، لا يتم في فراغ كما سبق القول، ولا بد وأن يستدعي بدوره إشكالية العلاقة بين الحضاري وبين السياسي. وهو في ذلك مثل كل ما درسناه عن الحوار كآلية لإدارة العلاقات بين الثقافات والحضارات والأديان[١].

فهو بدوره يتأثر بالسياقات المحيطة، ومن ثم فلابد أن تتأثر نماذجه التاريخية بحالة الحرب أو الدبلوماسية المحيطة.

ويبقى أخيرًا على خلفية هذا الإطار النظري، استدعاء قضية فكرية معرفية مهمة تقع في صميم تاريخ التعارف بين الحضارتين العربية الإسلامية والغربية، وكانت موضع نقاش بين اتجاهات عدة، ومحورها أن المسلمين في عصر القوة والفتوح والازدهار لم يهتموا بالتعارف على غيرهم على عكس ما حدث منذ أن

(١) انظر: إصدارات مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

بدأ ميزان القوة في التحول لغير صالحهم، كما أن فشل الحملات الصليبية كان منطلق اهتمام الغرب بالتعارف علينا ومن ثم تدشين الاستشراق[١].

ولقد تعرض الاستشراق بدوره لتقييم متعدد الدرجات ما بين متهم له على إطلاقه بخدمة الاستعمار[٢]، وما بين مركز على النماذج الاستشراقية التي خدمت بصورة إيجابية التعرف على الإسلام بوجوهه المتنوعة (العقيدة، الشريعة، الحضارة والثقافة، التاريخ، الفنون...)[٣]، وما بين داعٍ للتمييز بين الاستشراق القديم والاستشراق الحديث[٤]، وما بين مهتم بمعرفة كيف يرد المستشرقون على الاتهامات الموجهة لهم من تيارات فكرية إسلامية[٥]، وما بين مهتم بدراسة مواقف رموز الاستشراق التقليدي والحديث من قضايا مهمة في تاريخ العلاقات

(١) انظر: أبعاد هذا النقاش حول الأسباب والنتائج والتحولات (في): د. نادية محمود مصطفى، العصر المملوكي من تصفية الوجود الصليبي إلى بداية الهجمة الأوروبية الثانية (٦٤٢- ٩٢٣هـ/ ١٢٥٨- ١٥١٧م)، مرجع سابق، ص٣٨-٤٢، د. نادية محمود مصطفى، العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق. وانظر أيضًا:

- د. علا أبو زيد، الغرب في كتابات المسلمين بين التجهيل والافتتان والرفض، مجلة المؤرخ المصري (دراسات وبحوث في التاريخ والحضارة) قسم التاريخ، كلية الآداب، جامعة القاهرة، العدد ٨، ١٩٩٢.

(٢) جمال عبد الهادي وآخرون، أخطاء يجب أن تصحح في التاريخ: الدولة العثمانية، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

(٣) انظر على سبيل المثال: مقدمة المترجم والمحقق لكتاب: أنا ماري شميل، الجميل والمقدس: دراسات غير تقليدية في الحضارة الإسلامية، تحقيق وترجمة: عقيل يوسف عيدان، الدار العربية للعلوم ناشرون، الكويت، ٢٠٠٨.

(٤) أحمد الشيخ، من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب: حوار الاستشراق، المركز العربي للدراسات الغربية، القاهرة، ١٩٩٩.

(٥) مجموعة باحثين، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، بيروت، دار الساقي، ط٢، ٢٠٠٠.

بين المسلمين والعالم وعلى رأسها الجهاد، والدعوة، والفتوح، والأقليات[١] وأخيرًا ما بين متهم للشرق الآن بعدم القدرة على دراسة الغرب وفهمه[٢].

وتمثل هذه القضية الإطار الكلي الذي يحيط بالدراسة: متى وكيف ظهر وتطور الاهتمام بدراسة التعارف بين الحضارتين؟

وما الفارق بين الاستشراق وبين الاستغراب؟ وما موضع قضية التعارف بين الحضارات منهما، وخاصةً ما نحن بصدده في هذه الدراسة أي خلال الحروب والدبلوماسية؟

وبغض النظر عن تفاصيل الاتجاهات المختلفة حول الإجابة عن هذا السؤال، فإنه يجدر الإشارة إلى أن التعارف السياسي ليس المحوري أو الوحيد في التاريخ الإسلامي، والتاريخ الإسلامي ينصب على المعارك والدبلوماسية والسلاطين بين الحكام. ولذا؛ فإن التعارف السياسي من عدمه تابع للتواصل الحضاري بين الشعوب في التاريخ الإسلامي، فالأخير ممتد ومستمر مهما كانت حالة العداء أو التعاون بين الحاكم، لأنه أصل لا يتأرجح صعودًا وهبوطًا في الرؤية الإسلامية الكونية الإنسانية.

---

(١) انظر: تحليل مقارن لكل من برنارد لويس، مجيد خدوري، مارسيل بوازار، توماس أرنولد، (في): د. نادية محمود مصطفى، العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق.

(٢) مجموعة باحثين، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مرجع سابق.

ثالثًا: المنهج

يقوم منهج الإجابة عن الأسئلة التي تطرحها الدراسة، وانطلاقًا من الاستدعاءات المتصلة بالمنظور الحضاري، والمتصلة بلب قضية التعارف، على الخطوات التالية: تحديد المفاصل التاريخية في تطور العلاقات الدولية الإسلامية من جهة، ثم اختيار النماذج التاريخية ذات الدلالة بالنسبة للتعارف بأبعاده المختلفة المشار إليه عاليًا، ثم من جهة ثالثة القراءة في أدبيات التاريخ الفكري والاجتماعي والاقتصادي لهذه العلاقات بحثًا عن النماذج التي استدعت الأبعاد الحضارية خلال هذه المفاصل ولنتعرف كيف تم إدراك حالة التعارف وبواسطة من؟

وأخيرًا، محاولة تقسيم المفاصل التاريخية في محاور كبرى وتقديم بضعة نماذج عن كل محور، دون ادعاء بالطبع بشمول هذه النماذج، فهي ليست إلا مجرد حالات انتقائية. وذلك على ضوء معارف الباحث، وقد تعكس اهتمامًا ذاتيًا في حدود الاطلاع على التواريخ الاجتماعية والاقتصادية في نطاق اهتمام الباحث كمتخصص في العلاقات الدولية، وليس الأنثروبولوجيا أو دراسات المناطق أو الدراسات الثقافية أو التاريخ؛ ولذا تظل هذه النماذج مجرد نماذج وليس النماذج الشارحة للصورة الكلية للتعارف بكافة جوانبه المشار إليها عاليًا.

ومن ثم، لا بد أن يدعم هذه النماذج ويراكم عليها حالات أخرى، تتطلب دراسة منظمة كلية في التواريخ الدولية - سواء السياسية أو

الاقتصادية -الاجتماعية- لرسم خريطة أكثر شمولاً من ناحية، ولمناقشة دلالة الإطار النظري المقترح في هذه الدراسة من ناحية أخرى، بل وللنظر في مدى مصداقية ما يقدم في هذه الدراسة من مقولات وذلك على ضوء النماذج المقدمة.

فإن هذه الدراسة وإن انطلقت من منظور حضاري إسلامي لدراسة العلاقات الدولية الإسلامية، فما موضع اختلافها مع ما قد يتم من دراسات أخرى مناظرة، ولكن من منظورات أخرى حول نفس القضية التعارف من خلال الحروب والدبلوماسية؟

رابعًا: الدلالات الراهنة للذاكرة التاريخية

قبل الانتقال لعرض النماذج التاريخية المعنية، يجدر التوقف عند الأمر التالي: إن الإجابة عن الأسئلة الكبرى التي تنطلق منها الدراسة تمثل الذاكرة الحضارية الواجب الوعي بها، وتدبرها خلال المرحلة الراهنة من التعارف بين الحضارتين في ظل العولمة، وفي ظل اختلال ميزان القوة المادية بين الحضارتين، وفي ظل مراجعة شعوب كل منهما لذاتيته وهويته. ومن ثم، فإن النماذج التاريخية المعني بها في الدراسة، ستمتد إلى بعض نماذج التاريخ الجاري Current History.

إن الحاجة لدراسة هذه النماذج التاريخية ليس ترفًا علميًا أو غاية في حد ذاتها، أو كسبيل من سبل مناقشة مصداقية مقولات افتراضية أو إمبريقية عن «التعارف بين الحضارات»، باعتبار أن التاريخ هو معمل حي للعلوم الاجتماعية،

ولكن تنبع أيضًا هذه الحاجة من احتياجات راهنة للشعوب العربية والإسلامية وهي تعايش، في ظل العولمة، وما بعد الحرب الباردة، وما بعد الحادي عشر من سبتمبر، مرحلة من تطور النظام العالمي تمارس تأثيرها على هذه الشعوب بأكثر من وسيلة، وعلى نحو تنامى فيه اختراق الخارجي للداخلي، وهو الأمر الذي لابد وأن يؤثر على نمط تعارف هذه الشعوب على شعوب أخرى والعكس صحيح.

وتكتسب أهمية الحاجة الراهنة لفهم النماذج التاريخية عن التعارف، أبعادًا إضافية في ظل اندلاع الثورات العربية، ابتداءً بتونس مرورًا بمصر، واليمن والبحرين وليبيا وسوريا (حتى الآن). فإذا كانت الثورات قد أعلت من وزن دور الشعوب، فكيف ينعكس هذا على أنماط التعارف الراهنة؟

ومن ثم، فإن منهاجية الدراسة تمتد من النماذج التاريخية إلى تلك الراهنة الجارية، وسيتم عرض مجموعة من النماذج التاريخية في أربعة محاور، هي:

المحور الأول: (الفتوح، الاسترداد، الأقليات المسلمة): وتوزعت نماذج ثلاثية هذا المحور، بين عصور القوة والضعف، في مناطق القوقاز وآسيا الوسطى، الأندلس، الزيلع، البلقان، وهي المناطق المحيطة بالقلب العربي الإسلامي[١].

---

(١) انظر: السياقات التاريخية لهذه المفاصل وأبعادها العسكرية والدبلوماسية في الأجزاء التطبيقية لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام، والسابق الإحالة إليها: د. علا أبو زيد، الدولة الأموية.. دولة الفتوحات (٤١- ١٣٢هـ/ ٦٦١- ٧٥٠م) من استئناف الدولة الأموية القوي والمؤثر لحركة فتوحات الراشدين إلى بلوغ المد الفتحي حدوده الطبيعية في المشرق والمغرب، الجزء الثامن.

- د. علا أبو زيد، الدولة العباسية من التخلي عن سياسات الفتح إلى السقوط (١٣٢- ٦٥٦هـ/ ٧٥٠- ١٢٥٨م)، الجزء التاسع.

فكيف جاءت نماذج الفتوح الإسلامية، وكيف جاءت نماذج الاسترداد في هذه المناطق بأنماط مختلفة من التعارف، وما الدلالة بالنسبة لماهية وطبيعة الحضارة المعنية بالقوة الفاتحة أو المستردة؟ وما مآل المسلمين الآن في المناطق المستردة؟ وما مآل المسيحيين الآن في الدول الإسلامية؟ ما نمط التعارف الذي اقترن بالفتح الإسلامي للقوقاز وآسيا الوسطى، ومصر والشام وشمال إفريقيا، والأندلس، والبلقان، وشرق إفريقيا وغربها؟ وما نتائجه على أديان وقوميات وثقافات شعوب هذه المناطق، وعلى العمران الحضاري في مرحلة الفتوح الراشدة ثم الدول الأموية والعباسية والعثمانية؟ ألا يمكن وصفه بأنه تعارف رشيد، تفاعلي، ليس استئصالي؟

وعلى ضوء المقارنة مع أنماط الاسترداد شبه المتزامنة منذ أواخر القرن الخامس عشر في نفس المناطق (والتي اكتملت خلال القرن السادس عشر في الأندلس واستمرت في الشرق وفي البلقان حتى نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين)، فما نمط التعارف: ألم يكن ضالاً استعلائيًا استئصاليًا؟

وماذا عن الامتدادات الراهنة لما بعد الاسترداد، بالنسبة لوضع الأقليات (الشيشان، البوسنة، مسلمو أوروبا) في هذه المناطق؟[1]

- د. نادية محمود مصطفى، العصر المملوكي من تصفية الوجود الصليبي إلى بداية الهجمة الأوروبية الثانية (٦٤٢-٩٢٣هـ/ ١٢٥٨- ١٥١٧م)، الجزء العاشر.
- د. نادية محمود مصطفى، العصر العثماني من القوة والهيمنة إلى بداية المسألة الشرقية، الجزء الحادي عشر.

(١) وحول السياقات التاريخية والسياسية العسكرية في هذه المناطق، انظر: أعداد حولية أمتي في العالم، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة.

ومن الأعمال عن التواريخ الفكرية والاجتماعية والتي تشرح هذه الأنماط المتقابلة من التعارف خلال الفتوح والاسترداد: يمكن أن نتوقف عند النماذج التي تقدمها الأعمال التالية:

١- نماذج من كتاب «الفتوح العربية الكبرى»[١]

يقدم هذا الكتاب تأريخًا غير تقليدي، وفق منهج علمي جديد (كما حدده المؤلف نفسه وكما علق عليه المترجم)، ويسعى إلى الإجابة عن سؤال مزدوج: لماذا كان نجاح المسلمين سريعًا وواسع النطاق في الفتح؟ وكيف تمكنوا من تحويل الفتح إلى تغييرٍ دائم في مصائر المناطق والشعوب؟ وذلك من خلال فهم لتاريخ الفتوح يخالف التيار السائد في البحث التاريخي الأوروبي والأمريكي عن هذه الفتوح. ويكشف الكتاب، وفق مقدمته وتقديم المترجم، عن كيف أن معظم الفتوح كانت سلمية، وكيف رأى أهل البلاد المفتوحة في الفاتحين «سادة أفضل من سادتهم القدامى».

بعبارة أخرى، ووفق مقدمة المؤلف أيضًا، فهو يسعى لتقديم إجابة أكثر تركيبًا من التي قدمها بعض أهل هذا الزمان «من المسيحيين» (إنها إرادة الرب).

ومن بين تفاصيل الأحداث التاريخية ذات الدلالة المهمة عن فتح مصر والشام وشمال إفريقيا، يمكن القول إن المؤلف قد أبرز الإجابة عن السؤال التالي،

(١) هيو كيندي، الفتوح العربية الكبرى: كيف أثر انتشار الإسلام على تغير العالم، ترجمة وتقديم وتعليق: قاسم عبده قاسم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٧.

الذي طرحه أحد رهبان القرن السابع الميلادي تعليقًا على الفتوح العربية: «كيف يمكن لرجال عراة، يركبون دونما دون درع أو ترس أن يتمكنوا من الانتصار ويحطوا من شأن روح الكبرياء الفارسية؟[١].

وهذه الإجابة هي: الفرق بين العرب والمسلمين وأعدائهم وعاداتهم ومواقفهم وقيمهم المختلفة»[٢].

ومن بين القصص ذات المغزى في الكتاب، تلك المنقولة[٣]، عن أحد كتب تاريخ فتح مصر (ابن عبد الحكم) خلال فتح الإسكندرية عن مواجهة بين فارس عربي وبين فارسين بيزنطيين، قد تبدو هذه القصة بسيطة مقارنةً بأحداث فتح الإسكندرية إلا أنها بينت، وفق المؤلف: الفارق بين أثر الترف والغنى وعدم اعتياد خشونة الأمور الحربية عند البيزنطيين في مقابل حياة الزهد والتقشف والحرمان لدى الفارس العربي، وقدراته القتالية العالية إلى جانب إيمانه الشديد برسالته ودوره، فضلاً عن تمسكه بالفضيلة وعدم مبالاته بالأغراض المادية (الغنائم)، بل والانصراف قارئًا للقرآن بعد صرعه لعدوه.

ومن ناحية أخرى، وفي موضع آخر من الكتاب، حين وصف فتح الشام بين المؤلف، من خلال المصادر عن أحداث كثيرة، كيف تجلت قوة إيمان وصبر وجلد المسلمين في أعمال الحصار، وكيف تجلت مساندة الله لهم على أكثر من

(١) المرجع السابق، ص١٥.
(٢) المرجع السابق، ص٤٤.
(٣) المرجع السابق، ص٤٤-٤٨.

نحو، في مقابل تحسرات البيزنطيين على أنفسهم واليأس الذي دب في نفوسهم وانتظارهم السقوط وفق إرادة الرب(١).

من ناحية ثالثة، بين المؤلف(٢) كيف ينتهي الأمر بين أتباع الديانتين المتقابلين في حرب عنيفة إلى مقاسمة كنيسة يوحنا (في حمص)، وكذلك في دمشق والنجف، ويقول في هذا: «بعد الهزيمة السياسية للقوات المسيحية، تعايشت الجماعات الدينية (المسلمون والنصارى) معًا، على أساس من التسامح المتبادل، إن لم يكن في حال من الانسجام والتوافق».

ويتضمن الكتاب رؤى من أكثر من مصدر تاريخي عربي وغير مسلم، فهو يقدم أيضًا رؤى قاسية عن فتح العرب قدمتها مصادر قبطية تصف عنف ودموية هذا الفتح، واستعباد أهل مصر لدرجة التشبيه بفترة حكم فرعون(٣).

إن كتاب الفتوح الكبرى، وفق هذه المنهاجية متعددة المصادر والروايات عن الحدث الواحد، إنما يقدم لقطات حية عن نمط من أنماط التعارف، حين الفتح العربي وكيف اختلفت الروايات التاريخية المسيحية والإسلامية حول تكييفه، وكيف أسهم هذا الكتاب، من خلال المقارنات في تقديم مساهمة علمية منضبطة.

---

(١) المرجع السابق، ص١٢٤-١٢٥.
(٢) المرجع السابق، ص١٢٦.
(٣) المرجع السابق، ص٤٨٤.

وبلا شك، فإن الدلالات الحضارية الراهنة لهذا الكتاب، وما يقدمه من نماذج، ذات أهمية كبرى في إطار السياق الراهن في الشرق العربي والخاص بوضع المسيحيين مما يهدد بتفريغ المنطقة من مسيحييها، وهو سياق يسهم في صنعه العديد من العوامل السياسية الداخلية والخارجية، فهو ظرفي، وليس هيكلي نابع من طبيعة ثقافة ودين أغلبية أهل المنطقة كما يدعي البعض[١].

ومما لا شك فيه، أن هذه الدلالة الراهنة للكتاب لابد وأن تتأكد من قراءة في كتابات أخرى عن نماذج تاريخية للتواصل والتعارف عبر عصور الحضارة العربية الإسلامية، وليس لقطة الفتوح فقط، كما سيرد لاحقًا في هذا المحور ومحاور أخرى.

٢- نماذج من كتاب «الإسلام في يوغسلافيا من بلغراد إلى سراييفو»[٢]

يُقدم الكتاب جانبًا من تاريخ الفتوح العثمانية في البلقان، ومن مدخل تعارفي آخر يتصل بالناس خلال توالي الحروب العسكرية وتغير توازنات القوى بين العثمانيين والصرب والنمساويين عبر ما يزيد عن ثلاثة قرون، منذ فتح كوسوفا الذي أكد الهيمنة العثمانية على المنطقة، وحتى الحروب البلقانية التي صفت الحكم العثماني في البلقان (١٩١٢- ١٩١٣).

(١) انظر: أعمال مؤتمر «مسيحيو الوطن العربي: التاريخ، الدور، المستقبل، (١٧-١٨ سبتمبر ٢٠١٠)»، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (تحت الطبع).
(٢) د. محمد أرناؤوط، الإسلام في يوغسلافيا من بلغراد إلى سراييفو، دار البشير للنشر، عمان، ١٩٩٣.

والمدخل التعارفي الذي يقدمه المؤلف هو مدخل فريد ألا وهو تاريخ المدن (بلجراد وسراييفو)، وكيف أن أحوالهما العمرانية وخصائصهما البشرية وغيرها تتغير بتغير القوة المسيطرة، عثمانية كانت أو مجرية نمساوية أو صربية، وهو التغير الذي يعكس الفارق بين نموذجين حضاريين متقابلين انعكسا ليس على نمط الحروب فقط، ولكن على نمط إدارة العمران أو تخريبه في ظل تسامح أو تعصب، وذلك خلال فترة ما بعد الحروب.

ويلخص المؤلف في تقديمه للكتاب، ما يفصله الكتاب من دورات ازدهار، ودورات ارتداد للمدينتين في إطار التعاقب من الحكم العثماني إلى غيره[١].

ويقول المؤلف عن بلجراد[٢]: «خلال الحكم العثماني الطويل (١٥٢١-١٨٦٧)، وخاصةً في الفترة الأولى (١٥٢١- ١٦٨٩)، توفر الاستقرار لهذا الموقع وتحوّلت بلغراد من قلعة إلى واحدة من أكبر المدن في أوروبا الشرقية. وفي الواقع، لقد نشأت خارج القلعة مدينة جديدة ازدهرت كنموذج للمدينة الإسلامية، وشكلت نموذجًا حضاريًّا متقدمًا بالنسبة للوسط الأوربي. ومع هذا الازدهار، الذي صاحبه نمو المدن الأخرى في البلقان في ظل الحكم العثماني، امتدت حدود الشرق غربًا حتى أصبحت مدينة بلغراد «بوابة الشرق» بالنسبة للأوروبيين الغربيين، الذين كانوا يشعرون عند وصولهم إلى بلغراد بعبورهم إلى

(١) المرجع السابق، ص١١-١٣.
(٢) المرجع السابق، ص١٢.

الشرق. وبعد هذا الازدهار، الذي أصبحت فيه بلغراد تُشَبَّه بدمشق، جاءت حرب الاسترداد لتقضي على بلغراد تدريجيًّا كرمز للنموذج الحضاري الشرقي الإسلامي في أوروبا، وهكذا، باستثناء الجامع الوحيد الذي بقي في المدينة بعد أن كان عدد الجوامع يتجاوز المئتين، تبدو بلغراد الآن مدينة أوروبيةً حديثةً لا تمتُّ بصلة إلى تراثها الحضاري السابق».

وتحت عنوان «سراييفو: دار الجهاد والزهرة بين المدن»، يقدم د. الأرناؤوط للقسم الثاني من كتابه، ويُبين التشابه بين بلجراد وسراييفو باعتبار كل منهما «نموذجًا للتطور العمراني الفريد الذي حصل في البلقان خلال العصر العثماني[1]»: وكان هذا التطور العمراني الفريد تعبيرًا عن حضارة جديدة (الحضارة الإسلامية)؛ ولذلك فإن كلاً من بلغراد وسراييفو تحولت إلى مركز من مراكز هذه الحضارة المتميزة بالملامح العمرانية، والتعايش والتسامح والإبداع الجديد في مجال التأليف بلغات جديدة، لم تكن معروفة كالعربية والتركية والفارسية. ومع هذا التشابه، كما قلنا، بين بلغراد وسراييفو لدينا هناك نوع من الترابط أيضًا في المصير. فبعد أن أصبحت عاصمة صربيا، عايشت بلغراد أولاً ما يُسمى الآن التطهير، أي تطهير المدينة من المسلمين، وما يُذكّر بهم من جوامع ومدارس ومنشآت أخرى، وذلك باسم التخلّص من الأتراك.

وعندما أصبحت بلغراد عاصمة يوغسلافيا (١٩١٨)، وجد المسلمون في سراييفو أنفسهم في وضع مشابه، إذ تعرضوا لمجازر دموية وحوصروا بالشعارات

(١) المرجع السابق، ص١٥٢.

والمقالات الصحفية التي تطالبهم بالهجرة تحت شعار «الأتراك إلى آسيا»، أو بالعودة إلى «الدين القديم» (المسيحية). مع أن البوسنيين المسلمين، صمدوا وقاوموا، إلاّ أن تلك العقلية التي لا تفهم إلا في «التهجير و«التطهير» بقيت كامنة وتنتظر الفرصة لانطلاقتها من جديد».

إن نموذجا كل من بلجراد وسراييفو التاريخيين يعكسان نمطًا من التعارف الحضاري، في مقابل نمط من التعارف الاستعلائي الاستئصالي. وهو نمط ممتد عبر التاريخ وتجسد في شكله المعاصر بعد نهاية الحرب الباردة في مأساة حروب الإبادة والتطهير ضد البوسنيين والكوسوفيين بصفةٍ خاصة، واقترن ذلك زمنيًّا بإبادة أخرى في القوقاز ضد شعب الشيشان بعد تفكك الاتحاد السوفيتي.

ولقد سبق وتعرض هذا الشعب بدوره لمواجهات من التهجير والإبادة في ظل الروسنة والسـڤيتة، وبعد أن أحكم القياصرة الروس هيمنتهم على القوقاز في منتصف القرن التاسع عشر، بعد صراع على النفوذ مع العثمانيين.

كل هذه الحلقات من الاسترداد الروسي، ومن الاسترداد الصربي والمجري، لا تقارن بالاسترداد الأكبر في الأندلس.

٣- الاسترداد في الأندلس

تم عبر حلقات متتالية تدعمت خلالها قوة قشتالة وأرجون ووحدتهما في مقابل تزايد تجزئة ممالك الأندلس وإماراتها من ناحية، وتزايد موالاتهم وتحالفهم

مع إسبانيا ضد بعضهم البعض أملاً في النجاة، أو بمعنى أدق إطالة أمد عدم السقوط، الذي أضحى حتميًّا، وخاصةً مع افتقاد النصرة وفشل ما قدم منها.

ولقد شهد الاسترداد عدة مراحل: ابتداءً من الحروب الصليبية في الأندلس (٦٢٥هـ- ٨٩٨هـ)، والتي واجهت مقاومة وجهادًا قبل تدهور روح الجهاد لينتهي بسقوط غرناطة، وصولاً إلى إجبار المسلمين على التنصر، ثم إجبارهم على ترك لغتهم العربية، وكل مظاهر الحياة والسلوكيات العربية والإسلامية وإخضاعهم لمحاكم التفتيش[1].

وهنا، بدا أن نمط التعارف والتواصل الحضاري الذي ازدهر في خبرة الأندلس مؤسسًا حضارة قد تحول إلى نمط آخر استئصالي.

٤- من نموذج «طريق الحرير» إلى نموذج العلاقات الاقتصادية الدولية العثمانية

من لقطة الفتح، إلى لقطة العمران نصل إلى لقطة التجارة والاقتصاد في ظل تطور موازين القوى السياسية والعسكرية، فالتجارة والاقتصاد شكلان من أشكال التواصل الحضاري المستمرة مهما كانت أشكال العداء أو الصراع أو التعاون بين الكيانات السياسية، إلا أنها لابد وأن تتأثر صعودًا وهبوطًا أو ازدهارًا وتراجعًا أو استقلالاً وتبعية، بالتطور في السياقات السياسية والعسكرية المحيطة.

(١) د. نادية محمود مصطفى، العصر العثماني من القوة والهيمنة إلى بداية المسألة الشرقية، مرجع سابق، ص ٤٦-٤٤.

١- نموذج طريق الحرير(١)

إذا كان نموذج طريق الحرير، يمثل نموذجًا للتفاعلات البشرية الحية وانتقال الموارد من مركز ثقافي وحضاري إلى آخر في مسار ممتد من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب عند الأراضي التركية وشاطئ المتوسط العربي، مرورًا بتضاريس وجغرافيا طبيعية وبشرية شديدة التنوع، إلا أنه يمثل أيضًا نموذجًا على شبكة مصالح تجارية ودعوية ربطت بين جميع هذه الأطر البشرية والطبيعية والثقافية عبر تاريخ ممتد.

ويستهل مؤلف الكتاب الفصل الأول تحت عنوان «الخيط الحريري»، بمقولة لماركو بولو الرحالة، وهي(٢): «أيها الأمراء والأباطرة والملوك العظماء والدوقات والماركيزات والفرسان وأعضاء البرلمان والناس من كل الطبقات، يا من ترغبون في معرفة شعوب البشرية العديدة وأقاليم العالم الكثيرة المتباينة، لتأخذوا هذا الكتاب وليُقرأ عليكم. فسوف تجدون فيه كل ما هو عجيب إلى جانب التواريخ المختلفة لأرمينيا الكبرى وبلاد فارس وبلاد التتار والهند وبلاد كثيرة أخر».

وتعليقًا على هذه المقولة، فإن مؤلف الكتاب يقدم شهادة مهمة ذات دلالة أساسية عن موضع طريق الحرير من التواصل الحضاري بين حضارتين: شرقية

(١) إبرين فرانك، ديفيد براونستون، طريق الحرير، ترجمة: أحمد محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٩.

(٢) المرجع السابق، ص١١.

زاهرة وغربية آفلة (خلال العصور الوسطى)، وهذه الشهادة هي[١]: «عندما سجل ماركو بولو مشاهداته في نهاية القرن الثالث عشر الميلادي، لقي ذلك تقدير عدد قليل من الناس ولم يصدقه إلا عدد أقل. فقد كان الأوروبيون الأجلاف غير المتعلمين الذين تميزوا بضيق الأفق في العصور الوسطى، في ريبٍ من رواياته عن المدن القديمة الواقعة وسط بحار الرمال وعن ملوك البدو الذين يرفلون في ثياب من الحرير ويجلسون على عروش طُليت بالذهب وعن المدن الشرقية التي تفوق مدن أوروبا عظمة وجمالاً.

ولكن ما لم يدركه ماركو بولو، أو من عاصروه، إدراكًا كاملاً، أنه جاء في حقبة متأخرة من تاريخ هذا الطريق العظيم الذي يقطع قارة آسيا. فقد أتيحت له فرصة ثمينة لرؤية طريق الحرير في أواخر عصوره الزاهية. فذلك هو أعظم طرق العالم القديم، طريق الإسكندر الأكبر والإمبراطور دارا العظيم وتشانج شيان وجنكيز خان.

وعلى مر الآلاف من السنين التي سبقت زمن ماركو بولو، سار في طريق الحرير التجار والباحثون عن الثروة والحجاج والجنود والمغامرون والمهاجرون والممثلون الجوالون واللاجئون. أما التاريخ المتعارف عليه لبدء السير في طريق الحرير، فهو سنة ١٠٥ أو ١١٥ قبل الميلاد. ففي ذلك الوقت، سار الصينيون حتى منتصف الطريق عبر آسيا، ليربطوه بطريق مشابه يسير من عند البحر المتوسط إلى

(١) المرجع السابق، ص١٣-١٧.

وسط آسيا. ومع ذلك، فالواقع يقول إن طريق الحرير أقدم من ذلك بكثير، فربما يعود إلى ألفي سنة قبل ذلك أو يزيد، إذ ظل طريق الاتصال بين البحر المتوسط والصين ما لا يقل عن أربعة آلاف سنة.

وإذا كان طريق الحرير أحد أعظم الطرق التجارية في العالم، فقد يكون كذلك أكثرها أهمية من حيث كونه طريقًا لتبادل الأفكار. فعلى هذا الطريق، انتقلت بعض أهم الأفكار والتقنيات في العالم، كالكتابة والعجلة والنسيج والزراعة وركوب الخيل وغيرها، وكان للدين أيضًا دور كبير على طول طريق الحرير. وربما يكون الإسلام والبوذية أهم الديانات التي صاغت شخصية الطريق في عصر كل منهما، إلا أن ديانات كثيرة أخرى عبرت قارة آسيا على هذا الطريق، مثال ذلك المسيحية والزرادشتية والمانوية واليهودية والمزدكية والكونفوشية والتاوية.

وفي العصور الوسطى، وبينما كانت أوروبا تعاني من الضعف، أرسلت الصين المزدهرة إلى الغرب بعضًا من أعظم إسهاماتها، وإن لم تتعمد ذلك. وشملت تلك الإسهامات الورق والطباعة، أو ما أطلق عليه مايكل إدواردز «سقالة العالم الحديث»، إلى جانب التفكير الجديد والتطورات العملية في الطب والفلك والهندسة، علاوة على الأسلحة التي تشمل القوس والنشاب ومعدات الحصار والبارود والعجلات الحربية.

ولا عجب -إذن- أن يحظى هذا الشريان الآسيوي باهتمام بعض الشخصيات العالمية العظيمة. فمنذ أقدم العصور وهذا الطريق به من المغريات ما يستحق اهتمام أكثر الغزاة طموحًا.

ومع ذلك، لم يكن الناس جميعًا مغرمين بالاتصال بآسيا. فعلى مر العصور، كانت هناك شكوى من إفساد رفاهية الشرق لسكان الغرب وإبعادهم عن الحياة البسيطة التي تتميز بالنقاء.

.... وعلى امتداد تاريخ الطريق لم يتمكن من قطعه ذهابًا وعودة إلا قليل من الناس. وهذا الطريق الذي يمتد خمسة آلاف ميل تقريبًا يمر عبر العديد من البلاد التي تغار على أراضيها، ومما يحققه الوسطاء التجاريون من أرباح وكانت بلاد فارس أكثر تلك البلاد غيرة.

.... وفي العصور الوسطى، التي حكم فيها المسلمون الغرب ولمعت أسرة تانج في الشرق، لم يقطع الطريق بحرية سوى عدد قليل من الناس، فعلى الدوام كان قطاع أو آخر من هذا الطريق المحفوف بالعذاب يُبتلى بالحروب أو الثورات.

.. ولم تتوحد آسيا تحت راية واحدة إلا في أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر. وفي تلك الفترة، وفر المغول، الذين يعتبرهم الغرب مجرد شعب مدمر، الأمن والسلامة للمسافرين بين الشرق والغرب. وفي تلك الحقبة القصيرة من السلام المغولي اتجه التجار الأوروبيون إلى الصين في رحلات منتظمة.

.... وبزوال دولة المغول انقضت آخر أيام طريق الحرير العظيمة. إذ عادت شعوب آسيا إلى ما كانت عليه من انقسام وفرقة وعاد الشرق والغرب ينظر كل منهما للآخر نظرة كلها خيال ورومانسية. وكثيرًا ما تميزت تلك النظرة بغرابة شديدة، وعند سقوط القسطنطينية، في منتصف القرن الخامس عشر، ظل طريق الحرير مقطوعًا تمامًا لبعض الوقت. ورغم استئناف التجارة والسفر عبر آسيا، لم تقم لطريق الحرير قائمة، وفي عصر الكشوف الجغرافية كان أهل غرب أوروبا يفتحون طرقًا بحرية جديدة، ليس إلى العالم الجديد فحسب وإنما كذلك إلى الصين حول آسيا وإفريقيا، ولم يكن هناك بأس من قطع الرحلة في عام أو يزيد وضياع العديد من الأرواح، خاصةً قبل أن يتعلم البحارة كيف يتقون مرض الإسقربوط. ولم يكن الطريق البحري يمر في أراضٍ تابعة لأحد، ولم يكن الوسطاء يقاسمون التجار أرباحهم، لذلك كان ظهور الطرق البحرية سببًا في أفول نجم ذلك الطريق البري، الذي ظل آلاف السنين مسيطرًا على آسيا، لقد انقطع الخيط الحريري.

وفي عصور الانحطاط التي تلت ذلك، نسيت الشعوب التي تعيش على امتداد طريق الحرير تلك العظمة التي شهدها أسلافهم، أما تلك المدن التي شيدها الفاتحون العظام وأحياها المستوطنون واللاجئون وأثراها التجار وعمَّرها الكهنة، فقد انكمشت، وغالبًا ما هجرها أهلها وتركوها نهبًا للرمال».

وإذا كانت توازنات القوى السياسية والعسكرية وتحولاتها قد أثرت في ازدهار هذا الطريق أو تراجعه، مما لا شك فيه أن تحولات القوى العالمية الراهنة نحو قارة آسيا ومع كل الحديث عن «القرن ٢١ قرن آسيا» ومع كل الحديث عن توازنات القوى الآسيوية وتحالفاتها في مواجهة تحالفات القوى الأوروبية-الأمريكية ومصالحها العالمية وفي آسيا بصفةٍ خاصة، فنشهد محاولات لإحياء «طريق الحرير» كنموذج على تنظيم المصالح الاقتصادية بين مراكز ثقافية وحضارية، بل وقوى سياسية مختلفة.

وفي هذا، يقول مترجم الكتاب: «إن ٤٠ دولة آسيوية أعلنت ١٩٩٦ من إيران، قيام طريق الحرير الجديد من خلال شبكة خطوط سكك حديدية تربط بين بكين شرقًا والبحر المتوسط غربًا». ويصف المترجم هذا الحدث الراهن ودلالات ذاكرته الحضارية كالآتي[١]: «... وهكذا، تعود الحياة إلى طريق الحرير الذي خطه التجار منذ ما يربو على الألفي سنة، عندما كانوا ينقلون النفائس بين الشرق والغرب. وهو الطريق الذي سار عليه الغزاة والفاتحون، كالإسكندر الأكبر والرومان والفرس وجيوش الفتح الإسلامي وجحافل جنكيزخان وهولاكو وتيمور لنك، وحمل هذا الطريق الدعاة والمبشرين البوذيين واليهود والمسيحيين والمسلمين، وعليه سار الرحالة العظام أمثال شيان تسونج وابن بطوطة وماركو بولو، الذين لولاهم لما عرفنا كيف كان حال الطريق في العصور التي عاشوا فيها.

---

(١) المرجع السابق، ص٧-٨.

وقد عاش هذا الطريق سنوات عزٍّ وازدهار، وأخرى من الكساد والانقطاع. أما أكثر أيامه ازدهارًا فكانت عندما خضعت البلاد الواقع فيها لإمبراطوريات قوية، كما حدث في عهد الفرس والمغول، في حين أدى ضعف الدول التي يمر فيها وحدوث حروب وصراعات فيما بينها إلى انقطاع الطريق.

وعلى مر التاريخ، كانت هناك مدن تظهر وأخرى تختفي، تبعًا لموقعها من طريق الحرير، تمامًا كما حدث مع تدمر والبتراء اللتين ازدهرتا بمرور تجاه طريق الحرير عليهما، ثم انهارتا وطواهما النسيان حين ابتعد مسار الطريق عنهما".

٢- نموذج التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للدولة العثمانية

نستطيع استخلاص مجالاً آخر للتعارف، وكيف تأثر بحالة توازن القوى سلمًا أو حربًا، فتحت عنوان «التجارة العالمية»، نجد الجزء الأول من كتاب «تاريخ الدولة العثمانية الاقتصادي والاجتماعي» يشير إلى الآتي[١]: «كانت تعاليم الشرع الإسلامي تحظى بأهمية عظيمة وتتحكّم بعلاقات العثمانيين مع أوروبا، ولا يمكن فهم أي دراسة بدون هذه التعاليم... قبل عام ١٨٠٠، لم تكن التجارة العالمية بين الدولة العثمانية وأوروبا محكومة بتكاليف النقل فحسب، وإنما أيضًا بالصراعات المتكررة بين هذين العالمين المتنافسين دينيًّا وثقافيًّا، وحروب الحدود المستمرة، ونشاطات القراصنة. ومع ذلك، فإن الحاجات الاقتصادية المتبادلة

(١) خليل أينالجك، دونالد كواترت (محرران)، التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للدولة العثمانية (المجلد الأول ١٣٠٠-١٦٠٠)، ترجمة: د. عبد اللطيف الحارس، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٧، ص٢٨٧-٢٩١.

الإلزامية فرضت على كلا الجانبين الحفاظ على علاقات تجارية ودية حتى خلال أوقات الحرب، وكان السلطان - الإمام يمنح الضمانات الضرورية للإقامة، والانتقال والتجارة في الأراضي العثمانية بحسب مبدأ الأمان الإسلامي، فقط لغير المسلمين من دار الحرب الذين يقدمون تعهدًا «بالصداقة والنية الحسنة». ونتيجة لذلك، فإن الدول أو الأفراد المعتبرين أعداء للإسلام كانوا يحرمون من تلك الضمانات الرسمية، ويمكن استعباد مثل هؤلاء الناس.

إن المبدأ الأساسي للامتيازات هو دائمًا «أمان» أعطي رسميًّا من قبل رئيس الجماعة الإسلامية في مقابل التعهد بالصداقة من قبل غير المسلمين، وغالبًا ما كان العثمانيون يميلون إلى تفسير مثل هذا التعهد على أنه نوع من التحالف.

وعلى قاعدة التعهد «بالصداقة»، توقع العثمانيون، رغم أن ذلك لم يكن معبرًا عنه في الوثيقة، حصول رعاياهم على امتيازات متبادلة، وقد استفاد الرعايا العثمانيون غير المسلمين مثل: اليهود، والأرمن، واليونان والسلاف بشكلٍ خاص، من الحماية المعطاة للعثمانيين في الخارج وأنشأوا منذ القرن الخامس عشر، جاليات تجارية مزدهرة...

توقع العثمانيون، وبشكل رئيسي، من منحهم الامتيازات الحصول على امتيازات سياسية من الدول المستفيدة، أي فرصة الحصول على حليف ضمن العالم المسيحي... واستفاد العثمانيون أيضًا من علاقاتهم التجارية مع أوروبا،

فقد حصلوا على سلع نادرة وإستراتيجية... اعتبرت المنافع المالية الناتجة عن هذه التجارة أحد أكثر نواحيها أهمية، فقد قدمت الرسوم الجمركية مبالغ نقدية كبيرة كانت الخزانة الإمبراطورية في أمس الحاجة إليها... وفي ظل الامتيازات منح الأجانب غير المسلمين الإذن بالتنقل والتجارة الحرة في الأراضي العثمانية. لكن لم يسمح عمليًا لأعضاء الدول الأجنبية إلا بالإقامة فقط في بعض المرافئ بأحياء محددة أو خانات ضمن هذه المرافئ، وتمتعوا في إزمير، وحلب وغلطة بدرجة عالية من حرية الحركة».

وقد استهل خليل إينالجك أحد محرري الكتاب مقدمة الجزء الثاني منه[(١)]، بالقول إن دراسة الأحداث السياسية تسبق قيام مؤلفي الكتاب على دراسة الاقتصاد والمجتمع في مراحل تطور العصر العثماني.

ومن ناحية أخرى، بين كيف أن القوة العثمانية، السياسية والعسكرية قد أحيت التجارة الشرقية بين الهند والشرق الأوسط، وحافظت على العالم الإسلامي طيلة أربعة قرون من الأخطار الخارجية، التبشيرية والاستعمارية وفي نفس الوقت فقد كان للدور العثماني العالمي وجهًا آخر إذ يشير خليل إينالجك»[(٢)]: «وهناك حقيقة تاريخية مدوَّنة حتى في مناهج التاريخ المدرسية ألا وهي: إن الأوروبيين تعلموا كافة العلوم ابتداءً من علم الرياضيات وحتى فنون

(١) خليل أينالجك، دونالد كواترت (محرران)، الدولة العثمانية التاريخ الاقتصادي والاجتماعي (المجلد الثاني ١٦٠٠-١٩١٤)، ترجمة: د. قاسم عبده قاسم، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٧، ص٢٥-٣٥.
(٢) المرجع السابق، ص٢٩-٣٠.

النسج والأصباغ ونظم الشركات غير الخاصة وغيرها من حضارة الشرق الأدنى، ودون إدراك هذا المفهوم لا يمكن فهم وإدراك ما يسمى بـ«المعجزة الأوروبية»، واعتبارًا من عام ١١٥٠ منحت الدول الإسلامية امتيازات التجارة الحرة للأوروبيين في البلدان الإسلامية.

ومن دون شك، فقد لعب العثمانيون دورًا في تطوير الاقتصاد الرأسمالي الأوروبي وذلك بتوسيع امتيازاتهم الرأسمالية... وباختصار يمكن القول: إنه لا يمكن فهم تطور أوروبا الحديثة بغض النظر عن الحضارة الإسلامية والتعاون الإسلامي، وسوف يجد القارئ تفاصيل كل ذلك في هذا الكتاب».

وفي المقابل، حين بدأ الدور العثماني العالمي في التراجع عسكريًّا وسياسيًّا، وبدأ عصر الإصلاحات أو التنظيمات، فإن اتجاهات الاقتصاد العالمي سجلت نموًّا أوروبيًّا متسارعًا نتيجة اختلال الميزان التجاري لصالح أوروبا الرأسمالية الأمر الذي أثر سلبًا على الدولة العثمانية، والتي كانت تواجه مشاكل تتفاقم وهو الأمر الذي انعكس على التجارة والضرائب والجمارك والعملة العثمانية[١].

بعبارة موجزة: فإن المدخل لتفاصيل العلاقات الاقتصادية والتجارية العثمانية مع العالم هو حالة العلاقات السياسية وميزان القوة السياسية، كما أن حالة هذه العلاقات الاقتصادية هي أيضًا مؤشر على أو مدخل للتأثير في

(١) المرجع السابق، ص٣٦-٣٩.

حالة العلاقات السياسية، وقد كان وضع التجار الأجانب والامتيازات العثمانية وهجرات السكان، ووزن العملات محورًا أساسيًّا في هذا الجانب من التعارف.

ومن الواضح، أن هذا الجانب موضوعه هو «الاقتصاد السياسي الدولي» «للتعارف»، ودوره في تشكيل علاقات القوى العالمية في العصر العثماني.

ويوجز خليل إينالجيك هذا المدخل في عبارات واضحة وشاملة تشرح بيسر تفاصيل ممتدة عبر أكثر من أربعة قرون تفاعل خلالها الاقتصاد والسياسة داخليًّا وخارجيًّا وهي الآتية[١]: «علاقات الدولة بالغرب التي تكثفت بعد القرن السادس عشر، لقد كانت الدولة العثمانية أول إمبراطورية آسيوية تشهد تأثير نهوض أوروبا وتوسعها البارزين في الحقلين الاقتصادي والعسكري. وبينما كان الغرب التجاري مهتمًّا في الحفاظ على السوق العثماني واستغلاله كأمر حيوي للاقتصاد الغربي، فإن كلاًّ من إمبراطورية آل هابسبورغ والإمبراطورية الروسية، مستفيدتان من التطورات الجديدة في التكنولوجيا العسكرية، بدأتا سياسة عدوانية لغزو وتقسيم الإمبراطورية العثمانية.

في هذه المرحلة الجديدة، غيَّرت الهيمنة الأوروبية وضع الإمبراطورية العثمانية، من السيطرة إلى التبعية المتزايدة. وفي محاولة للخروج من هذه الأزمة، سعى العثمانيون أولاً إلى إصلاح مؤسستهم العسكرية، ثم تنظيماتهم الإدارية،

---

(١) المرجع السابق، ص٤٧-٤٨.

لذا ظهر بالنسبة للعثمانيين ما يمكن تسميته المسألة الغربية، أي محاولة مجتمع إسلامي تقليدي أن يحدد إلى أي مدى بإمكانه أن يتبع الطرق الغربية.

ترافقت هذه التغييرات العسكرية والإدارية مع تسارع وتيرة الاستيراد من الغرب.

من التطورات الأكثر أهمية في المرحلة التي تلت المرحلة التقليدية، ظهور «الليبرالية» العثمانية في الموضوعات الثقافية والاقتصادية، وقد توسعت الامتيازات التجارية لتطال كل الدول الأوروبية.

... وفي القرن العثماني الأخير، استُؤنفت الليبرالية بالقضاء على الإنكشارية عام ١٨٢٦، وهي التي كانت تحمي امتيازات النقابات الحرفية، وبالمعاهدة الإنكليزية - التركية عام ١٨٣٨. لقد ضعفت مساعي الحكومة لتوجيه الاقتصاد، تدريجيًّا من الآن فصاعدًا، بعد أن كادت تؤدي إلى تدميره في أواخر القرن الثامن عشر. إلا أن الحكومة سعت مجددًا في القرن التاسع عشر، للتدخل والحماية.

... إلا أن الحروب وخسارة الأراضي استمرت في تدمير شبكات التجارة وتشكيل شبكات جديدة، ما أثر وبشكل عميق في النشاطات الزراعية والصناعية في أعقاب ذلك.

... لقد سعينا لعرض تفسير للوقائع الاجتماعية والاقتصادية في محيطها العالمي».

خلاصة القول، إن النموذج التاريخي لهذا النمط من «التعارف» خلال «الإصلاحات في ظل ضغوط خارجية»[1]، لابد وأن يقود إلى نمط من الإصلاح «الضال» والتابع.

وهذه الخبرة تلقي بالكثير من الضوء على مسار ونتائج خبرات الإصلاح الجارية في العالم الإسلامي، في ظل شبكة من الضغوط والتدخلات الخارجية.

فهل ستعي الثورات العربية مغزى هذه الخبرة التاريخية، وهي تؤسس لنظم جديدة تأملها الشعوب، ألا يمكن للتعارف على الآخر أن يتم لأمور أخرى وليس مجرد النقل عنه فقط احتذاءً أو تقليدًا؟

---

(١) حول مزيد من التفاصيل انظر: د. نادية محمود مصطفى، العصر العثماني، مرجع سابق. د. نادية محمود مصطفى، الدولة العثمانية في دراسات التاريخ الإسلامي والنظام الدولي، (في): د. عبد الوهاب المسيري (محرر) إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد. أعمال الندوة التي نظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن بالتعاون مع نقابة المهندسين. القاهرة في ١٩- ٢١ فبراير ١٩٩٢، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٤.

- د. نادية محمود مصطفى، محمد علي بين الدولة العثمانية والتوازنات الأوروبية: من عواقب التنافس الإسلامي البيني إلى قيود وضغوط المساندة الأوربية، بحث مقدم إلى: ندوة "مائتي عام على تأسيس دولة محمد علي" التي عقدت في جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية أبريل ٢٠٠٧. (تحت الطبع).

المحور الثاني: نماذج الهجوم، الدفاع، الاستعمار، خلال الهجوم الصليبي والمغولي على القلب الإسلامي والدفاع عنه إلى نماذج خلال تطور الهجمة الأوروبية الحديثة

من أهم المفاصل التاريخية في هذا الصدد: من الحملات الصليبية إلى هجمات الفرنج في المتوسط إلى الكشوف الجغرافية، إلى غزوة التتار إلى الحملة الفرنسية وبداية الاستعمار الحديث للقلب العربي الإسلامي، إلى التنظيمات والإصلاحات في مرحلة الضعف والتجزئة.

فما هي النماذج التاريخية الكاشفة عن أنماط التعارف المتقابلة خلال وعبر هذه المفاصل التاريخية المهمة؟

١- نموذج تعارف المؤرخ أسامة بن منقذ الكناني الشيرازي على الصليبيين في «رد الاعتبار»[١].

يقدم هذا الكتاب مذكرات أسامة بن منقذ في حروب الإفرنج التي أسماها الأوروبيون الحروب الصليبية، ومن الترجمة التي قدمها محقق الكتاب لشخص أسامة وطبيعة الفترة الزمنية التي عايش خلالها الصليبيين[٢]، يتضح

---

(١) أسامة بن منقذ الكناني الشيزري، رد الاعتبار (مذكرات أسامة بن منقذ في الحروب الصليبية مع ملحقها في أخبار الصالحين ومشاهد الصيد والقنص)، دقق نصوصها وفصل فقرها وقدم لها وعلق عليها: د. عبد الكريم الأشتر، المكتب الإسلامي، بيروت، عمان، ط٢، ٢٠٠٨.

(٢) المرجع السابق، ص٧-٨.

مدى أهمية هذا الكتاب في تصوير عادات أهل الشام وفلسطين في غمرة تلك الحروب، والأهم هو رؤيته عن «الصليبيين» خلال معاركهم وخلال تفاعلهم مع المسلمين.

والمذكرات على هذا النحو - وفق مقدمة المحقق - تمثل وثيقة حية من وثائق حروب الإفرنج، حيث لم يؤرخ أسامة للمعارك السياسية والعسكرية، ولكنه صور حياة الناس وهم يعاملون هذا العدو. ومن ثم، يرى المحقق: " أنَّ قيمة الكتاب تبدو في حسن تصويره لمجتمعه الذي كان يضطرب اضطرابًا عنيفًا بما يلقى من كثرة الفتن، وتفرُّق الأهواء، وغَلَبة الأطماع، واختلال الأمن، وفشوّ بعض التيارات الفكرية المتطرفة فيه، ثم بوصف ما يرزح تحته من ثِقَل غزو الإفرنج، واتّساع أذاه، ونهوض الناس له، ففي هذا الجانب يبدو الكتاب وثيقةً حية من وثائق حروب الإفرنج - وهي أطول حروب التاريخ إلى اليوم - لا نعرف لها شبيهًا...

فإن أسامة لم يكن يعبأ فيه بأخبار المعارك والتأريخ لها، على نحوِ ما نعرف في كتب التاريخ التي أرَّخَت لها، ولكنه كان يُصوِّر-عن طريق السرد الحكائي واستحضار الوقائع والمواقف- حياة الناس التي تجري تحت سطح الأحداث الدامية، ويقف عند الصور العميقة المؤثّرة منها، وما كان يقع لهم داخل بيوتهم، وفي مواطن جِدِّهم ولَهوِهم، وما كانوا يقولونه لأنفسهم وهم يُواجِهون الموت، أو وهم يُعامِلون هذا العدوّ الغريب الذي جاءَهُم من الأرض الكبيرة (أوربة،

كما كانوا يُسمونها) ويتكلَّم لغةً غريبةً لا يفهمونها، ويبدو فظًّا غليظًا لم تصقله الحضارة، جهمًا ضخمًا لا تسعه العين.

ومن هنا، يتهيأ لدارسي تاريخ التبادل الثقافي والنمو الاجتماعي لهذه المنطقة، أن يجدوا في الكتاب صورًا دالة من عملية المثاقفة التي تمت بين شعوبها من ناحية، وبينها وبين شعوب الإفرنج من ناحية أخرى[١].

والجدير بالملاحظة، أن هذه المذكرات قد قدمت صورة للصليبيين تبين افتقار الغرب، في ذلك الوقت إلى أشياء ثقافية وحضارية كثيرة، فما هي وكيف نقلها أسامة بن منقذ؟

يقول المحقق في هذا الصدد أن الكتاب يعد[٢]: «وثيقةً حيّة قلّ نظيرها في رصد إحساسنا بالتفوُّق الحضاري العام في القرون الوسطى، وخطوه في ردِّ غزو الإفرنج ديارنا أيام تلك الحروب. أعني التفوُّق في الأسلوب الذي كنا نتناول به حياتنا ونظمها في السياسة والاجتماع والتربية والعمل، وتتحقَّق فيه نظرتنا إلى الإنسان والوجود، وما ينتج من نتاج العقل والمادة والروح، إذ لم يكن عند هؤلاء الغزاة، على ما يبدو في الكتاب، ما نتعلم منه، وقد كانوا، في كثرتهم الغالبة، عساكر وفلاحين يعيشون في قلاع وحصون مفردة».

(١) المرجع السابق، ص١٩-٢١.
(٢) المرجع السابق، ص٢٥-٢٦.

ويشخص لنا أسامة، في جملة الكتاب، فارسًا عربيًّا مُسلِمًا، يحفظ تقاليد الفتوّة الإسلامية، في أحسن مظاهرها وأقوالها (الشهامة والإقدام والجرأة والالتزام الخُلُقي)....

(ويشخص).... لأهم صفات الرجال الكبار الذين يراهم ينتسبون، بحق، إلى أمّته، ويُظهِر أمضى أسلحتها في المعترك الذي خاضوه: إيمانهم بالله مقدر الأقدار وموقت الآجال والأعمار، إلى جانب إحساسهم بِتفرُّدِ شخصيتهم الذي جمَعَهم على اختلاف الأصول والمنابِت، ووقفهم من الغزو والغُزاة موقِفَ المؤمِن بالنصر، القادرِ على صنع أسبابه، على امتداد المعركة الطويلة، وعلى ما عانوا فيها من تمزُّق الشمل وتخاذُل القيادات وتغليب مصالحها الذاتية الضيقة، أحيانًا كثيرة، قبلَ أن يشغلَ الساحة البطلُ الذي تهيَّأَت الظروف لظهوره في ليالي المحنة الحالِكة.

...وبلغ أسامة من قوة هذا الإحساس حدًّا لم يكن يرى معه، في الإفرنج الغزاة، أكثر من «بهائم فيهم فضيلة الشجاعة والقتال لا غير، كما في البهائم فضيلة القوة والحمل!» ويرى أنَّ مَن تبلَّدَ منهم (أي: سكنَ بلاد المسلمين وعاشرَهُم) «أصلح من القريبي العهد ببلادهم، لكنهم شاذ لا يُقاس عليه»! ويبلغ أن يسخر من أحكامهم وفقههم وطبّهم، ويدين قسوة قلوبهم، وبداوة طباعهم، وجفاء أخلاقهم. ويعجب من ضعف غيرتهم على أعراضهم وقِلّة نخوتهم: «يكون الرجل منهم يمشي هو وامرأته، يلقاه رجلٌ آخر، يأخذ المرأة ويعتزل بها ويتحدث

معها، والزوج واقِفٌ ناحية ينتظر فراغها من الحديث. فإذا طوَّلت عليها خلاّها مع المتحدِّث ومضى!» «ما فيهم غيرةٌ ولا نخوة، وفيهم الشجاعة العظيمة، وما تكون الشجاعة إلاّ من النخوة والأنَفة من سوء الأحدوثة!».

ويصور، إلى جانب هذا، مشاهد رائعة من ثباتِ قومِه رجالاً ونساءً، ومن تماسُكِهم وتدافُعِهم على الفِداء وطَلَبِ الشهادة، وشَغَفِهم بالمغامرة واستهانتهم بالخطر، وإيمانهم بقدرتهم على انتزاع النصر، حتى لَيناموَن بأسلحتهم، ويندفعون إلى القتال لأول بادرة(١).

إلا أن هذه الصورة التي قدمها أسامة بن منقذ عن الإفرنج قد تعرضت -وفق مقدمة المحقق(٢) - لانتقادات انطلاقًا من العلاقات التي كان يجريها أسامة مع الإفرنج، والتي ساعدته على تبيان هذه الصور عن قرب. وقد رأى فيها البعض اتجاهًا للمهادنة مع الإفرنج وموادعتهم، ورأى فيها البعض الآخر انعكاس لمرجعية أسامة وهويته الفكرية المتشبعة بقيم الإسلام وأطره المرجعية في الوجود والسلوك والعلاقات، وأنه وإن فرض عليه التعامل مع الإفرنج إلا أنه لم يفرط بالأساس الثقافي الذي يؤسس لهويته واختلافه، وفي نفس الوقت لم يجد حرجًا في أن يكون وسيطًا نافذًا بين المسلمين والإفرنج.

---

(١) حول هذه الصفات انظر على التوالي الفقرات الآتية من كتاب أسامة بن المنقذ (والتي حددها المحقق في هوامش مقدمته): الفقرات ١٦١، ١٧٥، ١٦٥، ١٧٣، ١٧٤، ١٦١، ١٦٢، ١٦٧، ١٦٨، ٧٤، ٧٥، ٩٢، ١١٠، ١١٣، ١٤٩، ١٥٦، ١٥٨، ١٨٣، ١٢٠. انظر أيضًا: آخر الفقرة ١٦٩.

(٢) أسامة بن المنقذ، مرجع سابق، ص٢٨-٣٠.

إن هذا النموذج الذي تناوله أسامة بن منقذ بقصصه وذاكرته، ليبين نمطًا مفروضًا من التعارف في ظل الحرب، وهو التعارف على المعتدي على الأرض المعتدى عليه، وهو تعارف، كانت له دوافعه وأهدافه، فضلاً عن تزامن هذا النمط من التعارف خلال الحروب والدبلوماسية مع أنماط أخرى من تبادل الأفكار والحوار ومن العلاقات الرسمية وروابط إنسانية، وهدنات واتفاقات اقتصادية وزيارات ومخالطات في الأسواق والحمامات والبيوت والمزارات[١].

ومما لا شك فيه أن هذا النمط من التعارف لابد وأن يقدم دلالة بالنسبة لحالة راهنة من الاعتداء، الاستيطاني، وهي حالة المشروع الصهيوني في فلسطين وكيف تطور وتدعم حتى تأسست إسرائيل، وما تلا ذلك من أنماط تعارف (قسرية) بين العرب المسلمين والمسيحيين واليهود، وبين الوافدين المستوطنين المعتدين من اليهود الصهاينة. فكيف نوصف هذا النمط من التعارف القصري؟ وكيف نقرأ أدواته وكيف نحدد عواقبه والأهم كيف نستشرف مآلاته وخاتمته على ضوء ذاكرة النماذج التاريخية الشبيهة؟

٢- نموذج «الفندق» وتطوره: قناة تعارف التجار بين الحرب والسلم

لم يكن احتكاك المماليك ومواجهتهم مع الإمارات الصليبية في الشام في آخر مراحل حياتها وحتى تمت تصفيتها، إلا الوجه الأول لعملة العلاقات مع «الغرب المسيحي»، وكان الوجه الثاني للعملة هو الاحتكاك مع «ممالك الإفرنج».

---

(١) المرجع السابق، ص٣٢.

وتقدم الخبرة المملوكية خبرة غنية من التفاعلات عبر حوض المتوسط والتي تشابكت فيها الحروب مع الدبلوماسية مع العلاقات السلمية التعاونية، ومن ثم فهي تمثل نمط التعامل المقاوم، في مقابل نمط الامتداد الذي قدمته التفاعلات العثمانية الأوروبية المتزامنة مع العصر المملوكي، ثم التالية عليه أو في مقابل نمط الاسترداد المسيحي في الأندلس، وفي روسيا والقوقاز وآسيا الوسطى الذي تزامنت بدايته مع العصر المملوكي واستكمل حلقاته مع العصر العثماني[١].

وهذا النمط للتفاعلات المملوكية الأوروبية[٢] الذي بدا جديدًا لم ينه الصراع السياسي والعقيدي القائم بين العالمين، ولكن أفرز أدوات جديدة لإدارته، وفي إطار أكثر من الاتجاه للتعارف بين الشعوب تأثر صعودًا وهبوطًا بحالة الحرب أو السلم إذ أخذت العلاقات السلمية دفعة قوية مع نهاية الحروب الصليبية، وعلى نحو أثار التساؤل هل انتهت الروح الصليبية الأوروبية؟ وهل انتهى الجهاد الإسلامي؟ وهل يدخل التعارف مرحلة جديدة؟

ومع تنوع اتجاهات الإجابة على هذه الأسئلة، إلا أن من واقع استقراء وقائع التاريخ الدبلوماسي والمقابلة بين التحليلات المختلفة[٣]، يمكن القول[٤]: إنه في ظل الأوضاع السياسية والاقتصادية للطرف الأوروبي في نهاية العصور الوسطى

---

(١) د. نادية محمود مصطفى، العصر المملوكي، مرجع سابق، ص٧-١٢.
(٢) المرجع السابق، ص٣٨-٤٠.
(٣) المرجع السابق، ص٣٨-٤٢.
(٤) المرجع السابق، ص٤٢.

كان بإمكان الفاعلين الإسلاميين الأساسيين، المماليك، والعثمانيين توظيف هذه الأوضاع لخدمة وحماية الإسلام حيث إن التغير في طبيعة الصليبية لم يكن يعني انتهاء الصراع السياسي بين المسيحية والإسلام، وبقدر ما أفرزت المرحلة الجديدة من الصراع أساليب وأدوات صليبية جديدة بقدر ما واجهتها القوى الإسلامية بنمطين من الجهاد الإسلامي: الفاتح والذي ترجمته الدولة العثمانية، والجهاد الإسلامي الحامي والذي ترجمته الدولة المملوكية، ولو بأساليب سلمية إلي جانب القتالية. فلم تكن تعني - كما سنرى - انتهاء للجهاد المملوكي ولكن متابعته بأساليب جديدة.

ومن أهم نماذج اختبار آليات هذا النمط من العلاقات (على المستوى غير الرسمي) ما يعرف بالفندق[١]، وابتداءً من القرن التاسع الميلادي حتى منتصف القرن الثاني عشر لم تكن التجارة بين مصر وهذه الدول إلا تجارة ساحلية، حيث تكونت جاليات تجارية في مدن وسواحل وبنادر البحر المتوسط دون أن تتمكن من الحصول علي حق إقامة فندق. وكان ينظم مقام هؤلاء التجار عقد أمان إسلامي للفرد أو الجماعة وبالرغم من أن استمرار هذه العلاقات كان يدل على وعي سلاطين مصر بأهمية توطيد العلاقات التجارية على نحو يخدم ولا يضر مصالح مصر السياسية والعسكرية، إلا أنه لم تظهر جماعات أجنبية مستقرة تتمتع بحقوق مؤسسية الفندق، ولكن ومنذ منتصف القرن الثاني عشر

(١) المرجع السابق، ص٤٩-٥٠.

الميلادي تراجعت تدريجيًا السياسة الإسلامية التقليدية في قصر نشاط التجار الأوروبيين على السواحل، حيث تطورت ثم اكتملت أبعاد المؤسسة الفندقية حتى أصبحت تمثل ذروة المؤسسات التجارية والمعاملات الدولية، والعمود الفقري للمعاهدات التي عقدتها مصر مع الممالك الأوروبية المتوسطية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين. ولقد صاغت بنود هذه المعاهدات التصريح للتجار القادمين من دار الحرب بمزاولة أعمال التبادل باعتبار أنها لا تضر الإسلام والمسلمين، كما صاغت حدود هذه الأعمال التي تحكمها القوانين الإسلامية والشروط التي طالبت بها دول هؤلاء التجار.

وكان من أهم تلك المعاهدات تلك التي عقدت مع البندقية والتي ترجع إلى القرن الثالث عشر الميلادي، ثم تلتها ست معاهدات أخرى في القرن ١٤م (١٣٠٢، ١٣٤٤، ١٣٥٥، ١٣٦١، ١٣٦٦، ١٣٧٥)، وثلاث معاهدات في القرن الخامس عشر ميلاديًا (١٤١٥، ١٤٢٢، ١٤٤٤)، وذلك نظرًا لازدهار العلاقات التجارية بين مصر والبندقية أواخر القرن الثامن الهجري الرابع عشر الميلادي، وأوائل القرن التاسع هجريًا الخامس عشر ميلاديًا[١].

---

(١) وحول مزيد من التفاصيل، انظر:

- د. صبحي لبيب، الفندق ظاهرة سياسية واقتصادية قانونية، (في): د.رؤوف عباس (محرر)، مصر وعالم البحر المتوسط، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٢٨٦-٢٩٨.

ومن ناحية أخرى، فإن لطبيعة هذه العلاقات مدلولات مهمة بالنسبة لفهم ما كان لمصر يومئذ من شأن في الشئون الدولية الاقتصادية والسياسية، وبالنسبة لتكييف طبيعة علاقاتها كطرف مسلم مع أطراف مسيحية أوروبية.

بعبارة أخرى، فإن تحليل هذه المدلولات يفرض الإجابة على سؤال هام يعد امتدادًا واستكمالاً لسؤال سبق طرحه حول مرحلة تصفية الإمارات الصليبية وهو: هل تعد هذه العلاقات الجديدة نقطة تحول في العلاقات الدولية الإسلامية -المسيحية بعيدًا عن السياسة الإسلامية، التي كانت دعامتها فكرة الجهاد، والتقسيم إلى دار حرب ودار إسلام؟ أم أنها ظلت تعبر عن نفس هذه السياسة ولكن بأدوات جديدة لا تنفي طبيعتها السلمية استمرار تفوق وهيمنة دور الطرف الإسلامي؟

وإذا كان البعض[١] قد رأى أن معاهدات القرنين الرابع عشر والخامس عشر ميلاديًّا (كما سبق أن رأى البعض)[٢]، في معاهدات المماليك خلال النصف الثاني من القرن الثالث عشر ميلاديًّا تشتمل على بدايات «الامتيازات الأجنبية» التي وردت في معاهدات الباب العالي (السلطان العثماني مع البلاد الصديقة).

(١) المرجع السابق، ص ٢٩١-٢٩٢.

(2) P.M.Holt, The Age of The Crussads. p 166.

وإذا كان البعض الآخر[1]، قد أشار في معرض تقويمه لأبعاد قوة المماليك العسكرية والاقتصادية والدينية أنه من الأمور المشكوك فيها بقوة أن المماليك قد رأوا مبدأ الحرب المقدسة (الجهاد) بنفس طريقة الفقه التقليدي، إلا أنه بالنظر إلى السياق الزماني والمكاني لهذه المعاهدات ولحالة الطرف المملوكي وأهدافه من ورائها يمكن القول: إن هذه الممارسات المملوكية على صعيد العلاقات السلمية التجارية انطلقت من وضع القوة والمناورة وليس الضعف والخضوع، كما أنها كانت تخدم وتدعم المصالح السياسية والعسكرية المصرية في مواجهة الأعداء من الشرق والغرب على حدٍّ سواء.

٣- نموذج تعارف «الفقيه» ابن تيمية على ممالك الإفرنج في «الرسالة القبرصية»[2]: خطاب من شيخ الإسلام ابن تيمية إلى سرجواس ملك قبرص، من التعارف النقدي للمسيحية، إلى حقوق الأسرى المسلمين والمسيحيين: (دور الفقيه في التعارف المعرفي والعقيدي والدور السياسي).

إن هذه الرسالة، وفق تقديم المحقق لها[3]، يسأل فيها ابن تيمية ملك قبرص مساعدة الأسرى والإحسان إليهم والمعاونة على خلاصهم. ولكن

---

(1)Aziz Swial Atiy, The Crusade in later Middle Ages (Methuen, London, .
.1938), p 20-21

(٢) ابن تيمية، الرسالة القبرصية (خطاب من شيخ الإسلام ابن تيمية إلى سرجواس ملك قبرص)، تعليق: علاء الدين دمج، دار ابن حزم، بيروت، ١٩٨٧.

(٣) انظر مقدمة المحقق، المرجع السابق، ص٩-١١.

تتضمن الرسالة هدفًا آخر هو «فائدة أرادها ابن تيمية للملك خاصة[١]: «وهو معرفته بالعلم والدّين، وانكشاف الحق وزوال الشبهة وعبادة الله كما أمر، فهذا خير له من مُلك الدنيا بحذافيرها، وهو الذي بُعث به المسيح، وعلمه الحواريين».

والمتصفح لأوراق الرسالة لابدّ أن يستوقفه أمران:

الأول: سعة اطلاع ابن تيمية ومعرفته بعقائد النصارى وفرقهم، وامتلاكه الحُجَّة البالغة، والدليل الساطع، في الردّ على دعاويهم، وكشف تلبيساتهم ودحض باطلهم.

الثاني: اهتمامه بأمور المسلمين العامة، وتدخله – وهو الشيخ والعالم والإمام – في واحدة من قضايا السياسة الخارجية للدولة، من خلال سعيه لإطلاق أسرى المسلمين، وحرصه وعنايته بأحوال الرعيّة ومشاكلها، حتى تلك التي تقع في اختصاص الحاكم ومسؤوليته».

إن القارئ لهيكل الرسالة الذي يبدأ بأمور الدين ثم ينتقل إلى شئون الأسرى، ليتضح له حيوية هذا الربط بين أمور فقه الأديان المقارن وبين فقه أمور السياسة، والتحرك لخدمتها من جانب شيوخ الإسلام الذين لا يحكمون، فهؤلاء لم يقتصر دورهم في تاريخ المسلمين على جانب دون آخر، ولكن حيوية

---

(١) المرجع السابق، ص١٠.

الأمة ونهوضها تأثرت بالجمع بين الدورين، سواء تجاه المسلمين وفيما بين بعضهم البعض، أو سواء الخارج وغير المسلمين.

وبدأ التدهور والتراجع في حال الأمة مع الانفصال بين الجانبين وخاصةً فيما يتصل بالخطاب تجاه الآخر، على أرض الوطن أو في الخارج. ومن أهم الدلالات الحضارية لهذه الرسالة أنها تتصل بالأسرى من المسلمين والمسيحيين على حدٍّ سواء فهم جميعًا «الأهل» في مواجهة المعتدي.

إن نمط التعارف الذي جسده نموذج العالِم ابن تيمية ليدفع إلى التساؤل عن دلالاته الراهنة والمتصلة بدور علماء الإسلام وشيوخه (سلبًا أو إيجابًا)، في الأزمة القائمة بين المسلمين والمسيحيين في بعض الدول العربية؟

وتزداد بالطبع أهمية هذا الدور، سواء في أبعاده السلبية أو الإيجابية، في ظل تداعيات الثورات العربية على قضية العلاقة بين الدين والمجتمع والدولة.

٤- نموذج إسلام المغول وتأسيس إمبراطورياتهم بعد التنصر وبعد الحروب مع المسلمين

لم يكن التعارف الحضاري بين عالم المسلمين وغيرهم قاصرًا على العالم المسيحي شرقه وغربه، ولكن امتد إلى عالم المغول. ولقد تعارفت الشعوب الإسلامية من غرب الصين وحتى الشام ومصر، بأساليب المغول الوحشية في القتال والتدمير للأبنية الثقافية والحضارية وليس الجيوش فقط.

واقترن ذلك الهجوم الممتد عبر فترة زمنية طويلة ابتداءً من جنكيزخان وهولاكو حتى تيمور لنك، اقترن بسلسلة من التحالفات والتحالفات المضادة بين المغول وبين الدول الأوروبية في محاولة لاحتواء وحصار المماليك ثم العثمانيين[١].

وكان تنصير المغول هدفًا من أهداف الباباوات والإمارات والممالك الإفرنجية. ويقدم تاريخ هذه المحاولات ونمط استجابة بعض المغول لها نموذجًا عن كيفية التفاعل بين الديني والسياسي، بل وتوظيف الديني التبشيري من جانب أوروبا المسيحية في وقت متقدم وسابق على ما حدث بعد ذلك مع موجات الاستعمار الحديث (التجاري ثم السياسي ثم العسكري) على العالم الإسلامي في آسيا وإفريقيا[٢]. إلا أنه سرعان ما دخل المغول إلى الإسلام وبرزت أنماط من التحالفات بينهم وبين المماليك.

والمهم هنا الإشارة أنه بعد ١٢٦٠م وبعد عين جالوت، حدثت خلافات عميقة خطرة على وحدة الإمبراطورية المغولية التي تكونت على يد جنكيزخان وأبنائه، ومن ثم توزعت هذه الإمبراطورية إلى أربعة أجزاء: مغول إيران (الإيلخانيون)، مغول القبيلة الذهبية في الشمال والتي تركزت في حوض الفولجا

---

(١) لمزيد من التفاصيل انظر: د. نادية محمود مصطفى، العصر المملوكي، الفصل الأول، مرجع سابق.
(٢) انظر التفاصيل في: د. منذر الحايك، العلاقات الدولية في عصر الحروب الصليبية (الجزء الثاني)، تقديم: أ.د. سهيل زكار، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٦.

جنوب روسيا، مغول آسيا الصغرى (مملكة جغطاي)، ثم أخيرًا مغول الصين في أقصى الشرق.

ويهمنا بصفةٍ خاصة أمر الثلاثة الأوائل إذ لعب كل منهم دوره في العلاقات المملوكية -المغولية، أو المملوكية -الصليبية في الشام أو المملوكية -الإفرنجية. ولقد تباين تأثير كل من هذه الأطراف المغولية الثلاثة على هذه العلاقات نظرًا لاختلاف درجة وتوقيت انتشار الإسلام بينها، ونظرًا لطبيعة العلائق فيما بينهم.

ويكفي هنا دون الدخول في تفاصيل تطور انتشار الإسلام بين هذه الأجنحة الثلاثة أو تطور العلائق بينها(١)، التذكرة بالأمور التالية:

١- مع بداية القرن الرابع عشر الميلادي وبالتحديد منذ العقد الأخير للقرن الثالث عشر الميلادي، كانت الإيلخانية والقبيلة الذهبية قد تحولت إلى الإسلام، وكانت الثانية أسبق من الأولى في التحول، وخاصةً تحت تأثير حاكمهم الشهير

---

(١) محمود شاكر، التاريخ الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢. ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ج٤، ص ١٣٥-١٧٧.

- د. رجب محمد عبد الحليم، انتشار الإسلام بين المغول، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٦.

- برتولد شبولد، العالم الإسلامي في العصر المغولي. ترجمة خالد أسعد عيسى، مراجعة وتقديم د. سهيل زكار، دار حسان. دمشق، ١٤٠٢-١٩٨٢، ص ١٩-١٠٤.

- توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام. ترجمة د. حسن إبراهيم حسن، د. عبد المجيد عابدين، إسماعيل النحراوي، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٠، ص ٢٤٨-٢٧٥.

- M. G. Hodgson, The Venture of Islam (University of Chicago Press, Chicago 1971, Vol II). p 410-417

بركة خان (١٢٥٦م-١٢٦٧م/ ٦٥٢هـ-٦٦٥هـ)، وتلاهما مغول آسيا الصغرى في الدخول إلى الإسلام.

٢- لعبت القبيلة الذهبية دورًا مزدوج الأبعاد في العلاقات الدولية الإسلامية في هذه المرحلة. فهي التي فتحت أراضي روسيا (٦٣٣هـ-٦٣٥هـ) أي خلال العقدين الثالث والرابع من القرن الثالث عشر ميلاديًّا، ومن ثم كان لها تأثيرها على جذور تفاعل روسيا الحديثة بعد نشأتها مع الإسلام. فمع دخول القبيلة الذهبية إلى الإسلام في أواخر القرن الثالث عشر ميلاديًّا تكونت كدولة إسلامية تضم عدة إمارات وتسيطر على الإمارات المسيحية الروسية، وعلى أوروبا الشرقية (من بحر البلطيق إلى البحر الأسود ومن شبه جزيرة القرم وعلى طول حوض الفولجا وحتى وصلت إلى حدود مملكة النمسا وهددت مملكة ألمانيا)، ولقد أضحت هذه المناطق -بعد ضعف وتفرق القبيلة الذهبية عواصم لخانات مسلمة مستقلة، والتي دخلت بعضها في مجال التنافسات العثمانية الروسية منذ القرن السابع عشر.

ومن ناحية أخرى، ساعدت القبيلة الذهبية المماليك في صدامهم الصريح مع الإيلخانين نظرًا للعداء بين بركة خان زعيم القبيلة الذهبية وهولاكو، ثم أباقة خان زعيم مغول فارس كما ساعد بركة خان بيبرس في حربه مع الإمارات الصليبية في الشام وكان يعادي القوى والممالك الإفرنجية.

٣- مثلت الدولة الإيلخانية أي مغول فارس (والتي أسقطت الخلافة في بغداد) العدو الرئيس للمماليك، واستمر الصدام بينهم وتكرر حتى بعد إسلامهم، وإن لم يصل إلى معارك حاسمة ومصيرية مثل عين جالوت. كذلك تعاون مغول فارس مع الصليبين، ومع الممالك الإفرنجية ضد المماليك، ولقد انهارت دولتهم بعد أكثر من ثلاثة أرباع قرن من نشأتها.

٤- أما المملكة المغولية الثالثة في آسيا الصغرى، فكانت في التأثير المباشر على العلاقات الدولية للعالم الإسلامي، إلا فيما يتعلق بحدث جلل وهام وهي أنها كانت موطن تيمور لنك المغولي المسلم الذي أعاد توحيد المملكة بعد تفككها، ثم اجتاح العالم الإسلامي مرة أخرى بعد ما يزيد عن المائة وخمسين عام من بداية زحف جنكيز خان وأبنائه. وبقدر ما كان للزحفة المغولية الأولى آثارها العميقة المباشرة وطويلة الأجل، كما سنرى لاحقًا، بقدر ما كان أيضًا للزحفة المغولية الثانية أيضًا آثارها العنيفة على توازن القوى الإسلامية، وعلى العلاقات الإسلامية المسيحية.

خلاصة القول، إن القوى المغولية الثلاث كانت أعداء تتنازع على حدود الأقاليم بينهم (بين مغول فارس وبين مغول آسيا الصغرى، وبين مغول فارس وبين مغول القبيلة الذهبية)، كما تبنت سياسات خارجية متنافسة الأمر الذي أثر على أنماط تفاعلاتهم مع المماليك والقوى المسيحية[1]، ومن ثم على أنماط التعارف الحضاري بين شعوب الجانبين.

---

(١) د. نادية محمود مصطفى، العصر المملوكي، مرجع سابق، ص١٨-٢٢.

٥- نموذج «صدمة الغرب المباشرة: الحملة الفرنسية وبداية الهجمة الأوروبية الثانية على قلب العالم الإسلامي: من التعارف على الاستعمار أو مهمة الرجل الأبيض في التحديث، إلى التأرجح بين الإصلاح الرشيد والإصلاح الضال.

وماذا عن النهضة في ظل ضغط الاحتلال العسكري وضغط الوافد الثقافي؟

انظر في هذا الصدد: تأريخ الجبرتي وابن إياس وما يكشف عنه من رؤية للحملة الفرنسية، باعتبارها العدو، والموقف من مساندة العثمانية في مواجهتهم باعتبار العثمانيين حكام ظالمين وليسوا أعداء.

كذلك انظر: قراءة كل من:

- أبو الأعلى المودودي: نحن والحضارة الغربية[١].
- طارق البشري: في المسألة الإسلامية المعاصرة[٢].
- نازك سبايارد[٣].
- رضوان السيد[٤].

---

(١) أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة الغربية، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، ١٩٨٧.
(٢) طارق البشري، سلسلة المسألة الإسلامية المعاصرة، ٨ أجزاء، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٩.
(٣) نازك سبايارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة: (الصراع الفكري والحضاري)، مؤسسة نوفل، ط٢، ١٩٩٢.
(٤) رضوان السيد، مراحل الخطاب الإسلامي في جوابه على التحديات خلال قرن، منبر الحوار، العدد ٢٣-٢٤، شتاء ١٩٩٢.

إن هذه الرؤى الفكرية المعاصرة ترسم خريطة اتجاهات الفكر العربي والإسلامي في استجاباتها لصدمة الاحتكاك الحديث بالغرب في مراحل مختلفة ومناطق عدة من العالم الإسلامي، وهي بهذا تقدم لنا قناة من قنوات حالة التعارف في ظل سياق دولي جديد.

والاهتمام بهذه الخرائط تحديدًا وتحليلاً وتقييمًا خلال القرون الثلاثة الأخيرة، كان محل بحث علمي منظم استهدف دراسة كيفية تفاعل الفكر الإسلامي والعربي مع قضايا وإشكاليات العلاقة مع الغرب خلال هذه القرون الثلاثة(١)، حيث أضحى هذا الغرب جاذبًا للاهتمام ومصدر التحدي المولد للاستجابات، سواء باعتباره مستعمرًا، أو باعتباره مصدرًا لعلم ومدنية، وباعتباره مصدرًا لتحدي معرفي وثقافي، وعلى نحوٍ غير مسبوق في المراحل السابقة من العلاقات بين المسلمين والغرب، وحيث تواجد الغرب، من جديد، على أرض المسلمين ولكن في أثوابٍ جديدة، على نحو كان لابد وأن ينعكس على طبيعة التعارف واتجاهه ونمطه وآثاره. ومن ثم، تولدت الأفكار والحركات والتيارات والخبرات تجاه هذا الغرب، انطلاقًا من درجة ما من المعرفة به. ولكن لأي درجة؟

وما قدر عمق المعرفة اللازمة لتوليد الاستجابة اللازمة التي تحقق الاستقلال والنهضة؟؟

(١) د. نادية محمود مصطفى، العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق.

هل تحقق تعارف حضاري رشيد من جانب دائرتنا الحضارية بالدائرة الزاهرة والمستعمرة لنا؟

أم ما تحقق هو تعارف ضال، إما وقع في براثن الانبهار أو وقع في براثن الرفض والانغلاق؟

وهنا، يجدر الإشارة إلى أحد الإسهامات في دراسة الاستشراق[1]، والتي لم تكتف بنقد الاستشراق، وفق التيار السائد التقليدي ولكن سعت لبيان المناطق المضيئة في بعض إسهاماته في دراسة «الشرق».

ومن ناحية أخرى، حاولت تقديم دفاع المستشرقين الجدد عن أنفسهم وكذلك رأيهم في الحوار بين الشمال والجنوب، كما حاولت الإجابة – من خلال آراء استشراقية حديثة– على الأسئلة التالية:

هل فهم المسلمون الغرب الحديث؟

هل فهموا أسباب قوته ومكامن ضعفه؟

لماذا لا يبذلون جهدًا علميًّا منظمًا لتحقيق دراسة أعمق للغرب؟ لماذا ينتصر الخطاب الأيديولوجي على الخطاب الإبستمولوجي تجاه الغرب؟

---

(١) مجموعة باحثين، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مرجع سابق، ص٥-١٦.

ولقد تلخصت إجابات المستشرقين الأكاديميين وفق هذا المصدر في الآتي[1]: «إذ إن من السهل على المستشرقين الأكاديميين أن يدينوا الضعف المنهجي، أو نقص المعلومات لدى نظرائهم من المثقفين العرب والمسلمين. ومن السهل عليهم أن يدينوا التطرف الأيديولوجي لدى بعض المثقفين العرب، سواء كان هذا التطرف قوميًّا أم إسلامويًّا أم ماركسويًّا، من السهل عليهم أن يعيبوا على مثقفينا، إفراطهم في النزعة الذاتية والتبجيلية وعدم قدرتهم على اتخاذ مسافة ما بينهم وبين أنفسهم، عندما يدرسون موضوعًا يخص تراثهم أو دينهم أو حاضرهم. من السهل أن يدينوا عدم تقيدهم بالمنهجية العلمية أو عدم قدرتهم على السيطرة عليها كما ينبغي.

ولكن الأمر الذي يبقى مشكلاً، ولا أدري إلى أيّ حدّ يوفّر أعذارًا لمثقفينا، هو أنهم مثقفون مسؤولون عن مجتمعات مضطربة، خائفة، يطحنها الجوع، مجتمعات مهددة بالنزيف الداخلي والحروب الأهلية، وأنهم ليسوا أساتذة ينعمون بكل أنواع الطمأنينة (المادية والمعنوية) في جامعات السوربون، وهارفارد، وبرنستون، وبرلين، وأكسفورد.. وإنما هم أساتذة في جامعات الرباط والخرطوم والقاهرة ودمشق وطرابلس الغرب، إلخ... هناك حيث يتعرض الأستاذ الجامعي لكل أنواع الهزات والخضات التي يتعرض لها مجتمعه، وحيث يبدو خائفًا على مصيره في كل لحظة. هناك حيث لا يجرؤ الباحث العربي على أن يقول كل ما

(١) المرجع السابق، ص١٥-١٦.

يريد قوله كما يفعل زميله الأوروبي، لأنه يظل خائفًا على منصبه ومصدر رزقه، هذا إن لم يكن خائفًا على حياته. كما أنه غير قادر دائمًا على مقاومة ضغط الشارع والأيديولوجيات التي تحتل الساحة والتي يصل ضجيجها إلى أبواب مكتبه».

إن هذه الإجابات الاستشراقية الجديدة لتبين جانب من قنوات التعارف الفكري المعرفي الأكاديمي الراهن بين «أهل الاستشراق الحديث» وبين أهل «الاستغراب» المأمول؟؟

٦- نموذج التطهير الثقافي الراهن بعد عودة الاحتلال العسكري في العالم العربي والإسلامي مع بداية القرن الواحد والعشرين

يُمثل احتلال أفغانستان ٢٠٠١، ثم احتلال العراق ٢٠٠٣ حدثين ذوي دلالة بالنسبة لدخول «التعارف بين الغرب والإسلام» في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، نقطة حرجة إذ اقترن الاحتلال العسكري بأدوات ثقافية وفكرية تتجه لشعبي الدولتين وشعوب العالم العربي والإسلامي برمته. وانبثقت هذه الأدوات من إطار أوسع هو ما سمي «إستراتيجية الحرب الأمريكية والعالمية على الإرهاب»، التي ضفرت بين أدوات الحرب والدبلوماسية، وبين تغيير العقول والقلوب من خلال عمليات متعددة تتجه للشعوب أساسًا.

وقد أفرز هذا السياق التاريخي خلال العقد الأول من القرن الواحد والعشرين (وكامتداد للعقد الأخير من القرن العشرين)، لقطات عدة ومتراكمة، اختلف المراقبون والمحللون في تفسيرها؛ هل هي مؤشر على عداء حضاري أم هي مؤشر على توظيف بارع للديني والثقافي لتحقيق مصالح إستراتيجية منها المادي وغير المادي، أم أنها مؤشر على ما أضحى عليه الجدل بين الجانبين الحضاري والسياسي التقليدي.

ومن اللقطات ذات المغزى تلك المتصلة بما أسماه إدموند بيكر في كتابٍ شارك في تحريره بهذا الصدد «التطهير الثقافي في العراق»[١].

وفي هذا الكتاب، يصف المترجم الحرب التي تلت الغزو العسكري الأمريكي بالحرب الحضارية[٢]، والتي تهدف محو الذاكرة الثقافية أو اغتيال العقل الفاعل لشعب من الشعوب، مع كل ما يرتبط بذلك العقل من كوادر بشرية ومنجزات فكرية وأبنية ومؤسسات.

والحرب الحضارية التي يتحدث عنها المترجم هي حرب على حضارة تستهدف تصفية الوجود المعنوي للخصم الذي تمت هزيمته عسكريًّا حتى يسهل تشكيله بعد ذلك. والحرب الحضارية على العراق بهذا المعنى لها سوابق تاريخية

(١) ريموند بيكر، طارق إسماعيل، شيرين إسماعيل (محررون)، التطهير الثقافي.. التدمير المتعمد للعراق، ترجمة: د. محمد صفار، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠١٠.

(٢) انظر في هذا المفهوم:

- د. المهدي المنجرة، الحرب الحضارية الأولى، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٥.

ممتدة سواء في التاريخ البعيد (في ظل نماذج الاسترداد السابق عرضها) أو في ظل سوابق أكثر معاصرة، مثل ما حدث في البوسنة والصراع العربي -الإسرائيلي مستهدفًا تدمير عناصر الذاكرة البشرية والمادية.

ومن ثم، فإن الكتاب يذخر بالوقائع والتفاصيل المتصلة بدلالة العدوان على تاريخ العراق وذاكرته الجمعية، التراث الأركيولوجي، قتل الذاكرة الجمعية، قتل الطبقة المثقفة والأكاديميين، تطهير السجلات، القتل أو التهجير أو الفرار، تطهير العقول، الضحايا من الأقليات.

خلاصة القول بعد هذا المحور الثاني: إن النماذج التاريخية التي يضمها المحور إنما تعكس مداخل وآليات ومناطات متنوعة جرى التعارف حولها ومن خلالها. ومثلها مثل نماذج المحور الأول «الكلية» تعكس التقابل بين خصائص نموذجين معرفيين حضاريين، إسلامي وغربي مسيحي، وهذه المقابلة تمتد عبر التاريخ ومن خلال مراحل مختلفة من حيث سياقات الحرب أو الدبلوماسية.

كما أنها ذات امتدادات، حديثة ومعاصرة وراهنة، إلا أن هذه النماذج وعكس نماذج المحور الأول، فهي ليست أفقية كلية ممتدة، ولكنها نماذج تتصل بسياق زمني ومكاني محدد، ناهيك عن اتصالها بقضايا محددة هي مناط التعارف، مهما كان نمطه.

• محاور أخرى مقترحة

وأخيرًا، وإلى جانب نماذج المحورين السابقين، ذوي الصلة المباشرة لسياقات حربية عسكرية ودبلوماسية بين شعوب الحضارتين الإسلامية والغربية، فإنه يمكن التفكير في محورين آخرين يحتاجان إلى رصد وتحليل نماذجهما للتعارف بين شعوب هاتين الحضارتين، وأكتفي هنا برسم خريطة هذه النماذج ومحتواها على النحو التالي:

المحور الثالث: التعارف وتشكيل الهويات في ظل تجديد القوة الإسلامية الفاتحة، من هيمنة الدولة العثمانية إلى سقوطها، وهنا، يمكن رصد النماذج التالية:

١- نموذج التعارف في ظل الامتيازات للأجانب ونموذج المراسلات الدبلوماسية، والمعاهدة من موقع القوة العثمانية (القرنين السادس عشر والسابع عشر)، ثم نموذج التعارف في ظل نفس هذه الأنماط ولكن في إطار الضعف والتراجع العثماني (القرنين الثامن عشر والتاسع عشر)[١].

٢- نموذج تشكل الهوية الأوروبية في ظل تحدي الفتوح العثمانية من الشرق[٢].

---

(١) د. نادية محمود مصطفى، العصر العثماني، مرجع سابق.

(٢) في هذا الصدد انظر:

Tomaz Mastna‹ Islam And Creatian Of European Identity, University Of Westminster‹ 1994-

٣- نموذج أزمة العلمانية وتحديات مراجعة الهوية الأوروبية في ظل إشكاليات: التعددية الثقافية، الاندماج، المواطنة الناجمة عن تزايد الوجود المسلم في أوروبا والولايات المتحدة خلال القرن العشرين. وتتعدد محطات اختبار آثار هذا الوجود المسلم، ومن أشهرها ما يتصل بالحجاب والمآذن، والإرهاب(١).

المحور الرابع: نماذج من الصور والرؤى المتبادلة بين أعلام الفكر الإسلامي، وأعلام الفكر الاستشراقي القديم والحديث عن مسارات تطور التعارف المعرفي والفكري (الخصائص المقارنة بين الحضارتين الإسلامية والغربية ومن خلال الرؤى عن قضايا الجهاد والحداثة والديمقراطية والمدنية والتنمية... إلخ).

ومن هذه الصور المتبادلة نذكر وجهي العملة التالية: من ناحية الرؤى المقارنة لكل من برنارد لويس، مجيد خدوري، توماس أرنولد، مارسيل بوازار، رودولف بيترز، ومن ناحية أخرى رؤى إسلامية حول كيفية تطور استجابات الفكر والحركات الإسلامية للتحديات الغربية الحديثة(٢).

---

(١) انظر على سبيل المثال:

- د. نادية محمود مصطفى (محرر)، الهوية الإسلامية في أوروبا: إشكاليات الاندماج قراءة في المشهد الفرنسي، أعمال الندوة التي عقدت في ١٨-١٩ فبراير ٢٠٠٤، جامعة القاهرة: برنامج حوار الحضارات بكلية الاقتصاد، ٢٠٠٥.
- أعمال ندوة «المسلمون في أوروبا: قراءة على ضوء المشهد السويسري»، ٢٧ يناير ٢٠١٠، (في): د. نادية محمود مصطفى ود. سيف الدين عبد الفتاح (تنسيق علمي وإشراف)، وسام الضويني (مراجعة)، "أزمات حوار الثقافات والأديان"، سلسلة ندوات الموسم الثقافي (٥)، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، القاهرة، ٢٠١٠ ص٤٧١-٥٣٠.

(٢) انظر: د. نادية محمود مصطفى، العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق.

خلاصة القول بعد القراءة في هذه النماذج التاريخية: أنه يمكن الإشارة إلى الأبعاد الثلاثة التالية:

من ناحية: أن تناول "التعارف" تأصيليًّا أو كعملية لا يمكن أن يكون مرسلاً فلابد من تحديد السياق، والمجال والقضية. ذلك لأنه من الخطورة التعميم في المقولات عن آثار التاريخ على تشكل الصورة النمطية التبادلية. فإذا كان لا يمكن إنكار هذه الصور، فلا يمكن أيضًا قبول الدعوة إلى تجاوزها كما لو لم تكن قائمة أصلاً. ولذا فنحن في حاجة إلى رصد النماذج التاريخية المتنوعة والقراءة المقارنة في دلالاتها التاريخية والراهنة، دون الوقوع في خطيئة إعادة قراءة أو كتابة التاريخ وفق رؤى محددة.

وهذه القراءة في النماذج التاريخية لابد وأن تبحث عن مجالات التعارف وسبله وآلياته وكذلك وظيفته.

فقد تبين لنا من النماذج المقدمة عاليًا، على سبيل المثال، أن من مجالات التعارف: التجارة والدعوة، وتبادل الأفكار والمعارف وتبادل الصور، والتعارف بين المعتدي والمعتدى عليه. أما عن سبل التعارف فلقد تبين لنا، أنها تتغير بتغير الزمان والمكان، وأنها طريق ذو اتجاهين من حيث المكاسب والمزايا أو الخسائر والقيود، وإن التعارف البشري لا يمنع الجهاد العسكري ولا ينقطع خلال هذا الجهاد، كما أن العلماء يلعبون دورهم في هذا التعارف إلى جانب أدوار أصحاب الحركة.

وأخيرًا، فإن وظيفة دراسة نماذج التعارف. هي اكتشاف أن الاختلاف بين رؤى العالم والنموذج المعرفي يلعب دوره في نمط التعارف. والأهم هو أن إدراك الذات الحضارية وثوابتها، يتأكد من خلال عمليات التعارف، ويصبح هذا الإدراك من عدمه منطلقًا أما المقاومة حضارية أو خضوع حضاري أو استلاب حضاري.

إلى جانب التعارف بين الحضارات، فإن التعارف يمتد أيضًا إلى الثقافات التي تنتمي لنفس الحضارة. ومما لا شك فيه، أن نماذج التعارف بين أقوام وشعوب وثقافات الحضارات العربية الإسلامية الجامعة لا تقل أهمية عن نماذج التعارف بين الحضارات إلا أنها لابد وأن تنطلق من مقولات وافتراضات أخرى. فما هي؟ وكيف نختبر هذه النماذج؟ وما القواعد العامة التي يمكن استخلاصها؟ وما أوجه الاختلاف مع نظائرها بالنسبة للتعارف بين حضارات مختلفة؟

وأكتفي هنا بالأمور التالية:

- إن النماذج التاريخية للعلاقات بين شعوب وأمم وثقافات الحضارة العربية الإسلامية، تتنوع باختلاف السياق الحضاري الشامل، قوة أو ضعفًا، وحدة أو تجزئة، فتوحًا أو استعمارًا.

- إن النماذج التاريخية للعلاقات بين الأقوام التي كونت أركان الأمة تاريخيًا، تقدم دلالات واضحة ومهمة لابد من دراستها ومقارنتها في

سياقات متنوعة لنعرف هل التعدد والتنوع في ذاته موجبًا للصراع أم أنه محرك لتدافع وفق طبيعة الأطر القائمة، هذه الأقوام هي: العرب، والترك والفرس.

- إن تجديد الوعي الحضاري للأمة يستوجب الاهتمام بهذا النمط من التعارف، فالتعارف البيني مثل الحوار البيني من أهم الشروط المسبقة للتعارف والحوار مع الآخر[١].

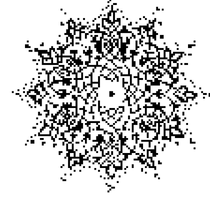
---

(١) من الدراسات المعاصرة التي اهتمت بهذا المجال من منظور حضاري إسلامي انظر:
- د. نادية محمود مصطفى، د. باكينام الشرقاوي (تنسيق علمي وإشراف)، أسامة أحمد مجاهد (تحرير ومراجعة)، إيران والعرب: المصالح القومية وتدخلات الخارج (رؤى مصرية وإيرانية)، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بجامعة القاهرة، القاهرة، ٢٠٠٩.
- د. باكينام الشرقاوي، د. نادية محمود مصطفى (تنسيق وإشراف)، أسامة مجاهد (تحرير ومراجعة)، تركيا جسر بين حضارتين، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، ومؤسسة أبانت للحوار بتركيا، (تحت الطبع).
- د. إبراهيم البيومي غانم، د. باكينام الشرقاوي (محرران)، أعمال مؤتمر: مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي: خبرات مقارنة مع حركة فتح الله كولن" (أكتوبر ٢٠٠٩)، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، القاهرة، (تحت الطبع).
- د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (تنسيق علمي وإشراف)، أ. محمد كمال محمد (مراجعة وتحرير)، ثقافات متنوعة في حضارة جامعة (أعمال دورة التثقيف الحضاري الرابعة ٢٠٠٨)، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، القاهرة، ٢٠١٠.

وفيما يتصل بنماذج التعارف التاريخية بين هذه الشعوب يمكن الرجوع على سبيل المثال إلى المصادر التالية:
- د. سيار الجميل، العرب والأتراك.. الانبعاث والتحديث من العثمنة إلى العلمنة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٧.
- د. وجيه الكوثراني، الفقيه والسلطان: دراسة في تجربتين تاريخيتين: العثمانية والصفوية – القاجارية، منشورات المركز العربي الدولي، القاهرة، ١٩٩٠.
- العلاقات العربية الإيرانية، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٩٣.

ومن ناحية ثالثة: أن النماذج التاريخية لا تكتسب أهميتها لذاتها، ولكن بقدر القدرة على التدبر في دلالاتها بالنسبة للأوضاع الراهنة التي تمر بها الأمة العربية والإسلامية، وخاصة في ظل ثورات الشعوب العربية، التي تقدم نموذجًا تاريخيًّا يقتضى الرصد والتدبر.

- مجموعة باحثين، العلاقات العربية – الإيرانية: الاتجاهات الراهنة وآفاق المستقبل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ٢٠٠١.



رؤية الإيسيسكو للتعارف بين الحضارات وتعزيز المشترك الإنساني

محمد بن صالح

- ١ -

يعد موضوع العلاقة بين الحضارات من المواضيع المهمة التي عني بها المجتمع الدولي، سواء على مستوى المعالجة التاريخية، أم على مستوى الدراسة لواقع هذه العلاقة الراهن، وفي المستقبل المنظور لها.

وقد جاءت أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م، لتعيد وضع هذا الموضوع في دائرة الضوء وعلى أوسع نطاق، ولتدفع الكثيرين إلى استحضار ذاكرة مشحونة بتصورات حول إرث تاريخي مثقل بالتوتر والصور النمطية المتبادلة، التي تجسّد تمثّل الذات للآخر أكثر مما تجسّد حقيقة هذا الآخر.

وإذا كان هذا التفاعل بين العالمين الإسلامي والغربي، قد تميز في أحيان كثيرة بالصدام، الذي حاد به عن منهاج التعارف الحضاري، ومنطق التدافع السلمي، فإن هذا لا يلغي تاريخًا طويلاً من التعايش بين الجانبين، ولا ينفي أن اللجوء إلى الصدام هو تعبير عن الفشل في تدبير الاختلاف، وإدارة الخلاف وفق

منطق التعارف الحضاري، والتدافع السلمي، بوصفهما سنة من السنن الكونية المؤسّسة للتعايش بين المجتمعات، والتلاقي والتلاقح بين الثقافات، والحوار بين الأديان والحضارات، على طريق تعزيز المشترَك الإنساني.

ذلك أن تجاهل حقيقة العالم باعتباره تشكيلاً متنوعًا من القوى والثقافات والديانات والإرادات والمصالح والتطلعات والرؤى والتصورات، والتنكر لمبادئ التنوع الثقافي، والتعددية الحضارية، والحق في الاختلاف، يؤدي إلى الانغلاق على الذات، بل وفي أحيان كثيرة إلى خلق التوترات وتفجير النزاعات والصراعات.

ولهذا فإن تعزيز الحوار بين الثقافات، والتعارف بين الحضارات، يقتضي إقرار مبادئ التعددية الحضارية، والتنوع الثقافي، وإبراز تاريخ التعايش والتعاون والتعارف بين العالمين الإسلامي والغربي، وهذا جزء من المسؤولية التي ينبغي أن تضطلع بها القوى الحية في الأمة، في سعيها إلى إنجاح الحوار بين الثقافات والتعارف والتحالف بين الحضارات، بهدف تعزيز أسس الفهم والتفاهم والاحترام المتبادل بين الشعوب، لتحقيق العدل والسلام الدائم والتنمية الشاملة، ومن أجل ترسيخ مبادئ التعددية والتنوع الثقافي والتعايش بين الشعوب والتفاعل بين الثقافات والتعارف والتحالف بين الحضارات، بوصفها السبيل المفضي إلى عالم تسوده قيم الخير والحق والعدل والأمن والسلام، على اختلاف أجناسه وأوطانه وعقائده وثقافاته، انطلاقًا من رؤية إسلامية تقرّ حق المجتمعات الإنسانية في التنوع والتعدد والتباين، دون أن يكون ذلك مدعاة للتفاخر والتمايز، وتجسد

فلسفة النسق المعرفي الإسلامي المبنية على رؤية إنسانية منفتحة على العالم بتعدّد تشكيلاته وعلى الحضارة بتنوّع روافدها الدينية والثقافية، والمؤسسة على إيمان راسخ بالاختلاف سنّة كونية، وبالتعارف قانونًا حضاريًّا يدبِّر هذا الاختلاف ويديره على قاعدة الكلمة السواء، تنفيذًا لأمره تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ﴾، ومصداقًا لقوله – جل وعلا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ﴾.

وهذا ما يجسّد حقيقة أن الحوار والتعارف في الحضارة الإسلامية لم يكونا مجرد مقولات نظرية، وإنما ممارسة تربوية، وتجارب عملية، أورثتنا ثروة فكرية تشهد على تاريخ الاختلاف البنّاء المفضي إلى التعدد والتنوع في مسيرتنا الحضارية، والمجسد لوسطية وعالمية وإنسانية الرسالة الإسلامية، الأمر الذي يبرز غنى التجربة الإسلامية التاريخية في تدبير الاختلاف وإقرار التنوع الثقافي مع الانفتاح على الثقافات الأخرى وإفادتها والاستفادة منها.

إن ذاكرة التاريخ تحتفظ بصفحات مشرقة عن انفتاح الثقافة الإسلامية على غيرها وتفاعلها مع مختلف الأنساق الثقافية، بدافع المعرفة وروح التعارف والمقابسة، وعن تفاعل الثقافات في ما بينها، ونزوعها إلى جني ثمار إبداعها لما فيه مصلحة البناء الحضاري الإنساني.

وقد كان من الطبيعي في ضوء هذه الروابط التاريخية، أن يتجه اهتمام كل طرف إلى معرفة الآخر، والاطلاع على ثقافته، ولذلك عرفت الجامعات في

البلدان الأوروبية والإسلامية تأسيس كراسي وتخصصات علمية لدراسة لغة الآخر والاطلاع على ثقافته، كما زخرت الساحة الثقافية في المنطقة بباحثين جعلوا ثقافة الآخر موضوع بحوثهم ومجال تخصصهم.

من هنا تبرز أهمية المعرفة في تحقيق الاعتراف بالتعدّد الثقافي، وفي مد جسور التعارف والتواصل بين الشعوب، ومواجهة صراع التمثلات، ذلك أن العلاقة غير المؤسسة على المعرفة والاعتراف والتعارف تتأثر بالصور النمطية المتبادلة، والتمثلات الذهنية المتخيلة، التي تمنع الذات من رؤية حقيقة نفسها وحقيقة الآخر، كما تحول دون التعارف والتواصل وتجذّر سوء التفاهم والتنافر، الأمر الذي يفرض تضافر جهود الجميع من أجل تغيير هذه الصور النمطية المتبادلة وإقرار مبادئ التعددية والتنوع الثقافي لإنجاح مبادرات الحوار بين الثقافات والتعارف والتحالف بين الحضارات. أي أن من ضرورات هذا التعارف والتحالف، الفهم المتبادل، والتعاون على مواجهة الجهل، والصور النمطية، والتمثلات الذهنية الخاطئة لكل طرف عن الآخر.

- ٢ -

من هنا فقد حرصت الإيسيسكو على الاهتمام بقضايا الحوار بين الثقافات، والتعارف والتحالف بين الحضارات، إيمانًا منها بأن الحوار هو خير وسيلة لتحقيق التعارف بين الشعوب، وإزالة أسباب سوء الفهم بينها، وتصحيح صورة ثقافاتها وحضاراتها، وتعزيز المشترك الإنساني.

ومن ثمة تأتى للإيسيسكو القيام بدور فاعل في بلورة مفهوم متكامل ومتوازن للحوار، يكون التعارف أحد ركائزه الأساسية، وأهدافه السامية، سواء على مستوى الحوار بين الحضارات، أم الحوار بين الثقافات، أم الحوار بين الأديان.

ويستند الحوار في رؤية الإيسيسكو، إلى أسس ثابتة، وضوابط محكمة، ويقوم على منطلقات ثلاثة هي: الاحترام المتبادل، والإنصاف والعدل، ونبذ التعصب والكراهية والمركزية الحضارية أو الدينية.

وانطلاقًا من هذه الرؤية إلى الحوار المؤسّس على المعرفة والاعتراف، والمفضي إلى التعارف والتآلف، ثم التحالف، فإننا نعتبر أن الحوار الذي يحقق الأهداف الإنسانية العامة، ويعزز المصالح والقيم المشتركة، والذي يمكن أن يكون موضع الاهتمام من العالم الإسلامي، لابد وأن تتوفر فيه الشروط التالية:

أولاً: أن يكون الحوار متكافئًا، تتوفر فيه شروط المساواة والندية والإرادة المشتركة، وأن تتعدد مستوياته وتتفاوت درجاته، بحيث يكون حوارًا شاملاً، يدور مع مختلف الفئات والشرائح، على المستوى الحكومي، وعلى صعيد المنظمات الأهلية، والمؤسسات الفكرية والعلمية والتربوية والثقافية ذات العلاقة بالقضايا والمجالات التي تحدَّد لهذا الحوار.

ثانيًا: أن يكون الحوار منضبطًا بسلطة المعرفة وقيم التعارف ومبادئ الاعتراف، فالمعرفة كفيلة بتصحيح الصور النمطية المتبادلة بين الشعوب التي

أنتجها الجهل بالآخر، رغم الثورة التقنية والتطور الهائل في إمكانات الاتصال والتواصل التي كان يفترض أن تقرّب بين الشعوب، وتعزز التعارف بينها، والاعتراف بالتنوع والتعدد، وبحق الآخر الحضاري في الاختلاف، بعيدًا عن عقد المركزية الحضارية، ونزعات الإقصاء والإلغاء. فذلك هو الضمانة الحقيقية لتحقيق أهداف الحوار، والتعارف بناء على المعرفة والاعتراف، وهو السبيل إلى تحقيق التعايش السلمي، وتعزيز المشترك الإنساني.

ثالثًا: أن يهدف الحوار إلى تحقيق منافع مشتركة للأطراف المتحاورة، وأن يؤدي إلى تأمين المصالح التي تحرص عليها، والتي لها صلة بالتقدم في مجالات الحياة ثقافيًا وعلميًا، اقتصاديًا واجتماعيًا، وأن يسعى إلى محاربة الظلم والعدوان على الشعوب والأمم، وأن يعمل على إزالة أسباب الصراعات التي يذهب ضحيتها الأبرياء، بحيث يكون لهذا الحوار تأثير على مجمل العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين، ويحقق التعاون بينهم، ويعود بالنفع والفائدة على الجميع.

رابعًا: أن يكون الحوار متحضرًا، ومترفعًا عن الموضوعات التي هي مثار اختلافات دائمة لا سبيل إلى إزالتها، إلا بتنازل طرف للطرف الآخر عن أحد ثوابته العقدية، بحيث يقع تجنب المسائل ذات الحساسية الفائقة التي من شأنها إذا ما أثيرت في الحوار، أن تؤدي إلى إيقافه، أو التأثير على إيجابيته.

خامسًا: أن يسير الحوار في خطوط متوازية ووفق برامج معدَّة مسبقًا، فلا يتوقف الحوار في هذا الاتجاه حول موضوع معين، ريثما تظهر النتائج المترتبة على الحوار السائر في الاتجاه الثاني، وإنما تترابط حلقات الحوار وتتداخل الاتجاهات فيما بينها، وصولاً إلى التكامل بين الأهداف المتوخاة، والتعارف بين الحضارات.

فإذا توفرت هذه الشروط وسار الحوار في هذه الاتجاهات، أمكن الوصول إلى نتائج إيجابية تعلي من شأن القيم الإنسانية المشتركة، وتعزز مبادئ التعايش بين الناس كافة وتحقق التعارف بينهم، وتدعم العلاقات الدولية وتقويها، وتسهم في إقرار الأمن والسلم والاستقرار في العالم، أو تسهم في تغيير العالم.

إن تغيير العالم رهين بالعمل على تعزيز الاحترام المتبادل، وإغناء الرصيد الثقافي المشترك، والقيم الإنسانية المشتركة، والمصالح المشتركة، والإقرار بضرورة احترام الخصوصيات، والاعتراف بقيم التعددية والتنوع الثقافي، كما أنه رهين بإشاعة روح التآخي والتضامن الإنساني، والعمل على إعادة هندسة المخاييل الجمعية، وتفكيك الصور النمطية المتبادلة بين الشعوب، حتى يتأسس التعارف بينها على المعرفة الحقيقية، وحتى يكون التفاهم بينها ثمرة للفهم والتفهم، وهو ما لن يتأتى إلا عبر الاستثمار في الثقافة والتربية، وذلك بعقد المؤتمرات الفكرية والعلمية، والقيام بمبادرات هادفة من قبيل منتديات الحوار بين الأديان والثقافات والتعارف والتحالف بين الحضارات، وتوجيه المنظومات التربوية والسياسات الثقافية إلى إقرار التنوع والتعدد واحترام الاختلاف، وبناء علاقات متينة مبنية

على الثقة المتبادلة، لتحرير العقول من إسار الصور النمطية والتصورات الذهنية، وانتشالها من ظلمات اللاوعي إلى أنوار الوعي.

وهنا يكمن جوهر حوار الثقافات وتعارف الحضارات، أي ما الذي تستطيع الثقافة أن تقدمه للإنسانية؟ وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عن ما الذي تستطيع الثقافة الإسلامية أن تقدمه في مجال البناء الحضاري، والعطاء الكوني والتعايش الإنساني، بما يعيد للثقافة الإسلامية دورها الحضاري، ويوسّع فضاءات الحوار بين الثقافات، والتعارف بين الحضارات، ويعزز بناء حضارة إنسانية مرتبطة بقيم العدل والإخاء والتضامن، لا بقيم الظلم والكراهية والإقصاء.

- ٣ -

إن أطروحة «تعارف الحضارات»، فرصة لتقديم الصورة المثلى للفكر الإسلامي الوسطي، وتحويله إلى ثقافة معيشة في حياة المسلمين، وصوت يعبّر عنهم، وطرف محاور وفاعل ومتفاعل ومتعارف مع الكيانات الحضارية الأخرى.

ولا شك أن هذا المؤتمر هو مناسبة لحشد تأييد الباحثين والإعلاميين لهذا الفكر الأصيل، وفتح نقاش إسلامي حوله على طريق بناء نظرية معرفية تواصلية تعارفية تعزز المشترك الإنساني، وتقوي دعائم العلاقات السلمية بين الناس، وتخلق شروط نجاح مشروع الحوار بين الثقافات، وتجعل التعارف بين الحضارات أحد أهم شروط هذا النجاح وخلق ممكناته.

فالفكر الإسلامي يحتاج إلى بناء «نظرية تعارفية»، نظرية بنائية استئنافية تنفتح بوعي على النماذج الحضارية، والأنساق الثقافية المختلفة، إعمارًا للأرض وإعلاءً لصروح الحضارة، وتعزيزًا للمشترك الإنساني، نظرية تعارفية معرفية تتفاعل مع الوحي المرشِّد والمسدِّد بمنهاج الاستمداد الموفِّق بين النقل والعقل والواقع، وتكون هي الضمانة الحقيقية لنجاح كل محاولة تتغيا تجديد الفكر الإسلامي الموجَّه بالآيات القرآنية والكونية، والباني للإنسان والحضارة الإنسانية، بما يصحح العلاقة مع الذات في سعيها إلى النهوض الحضاري، ومع الآخر في علاقتها بالتعارف الحضاري.

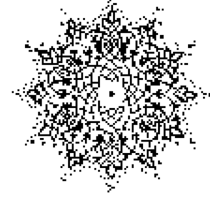
بهذه القراءة الشمولية تنظر هذه الورقة إلى مشروع «تعارف الحضارات»، مع التأكيد على أنه ليس من أغراضها الانتصار لمفهوم على حساب المفاهيم الأخرى، فهي لا تنظر إلى مفهوم «التعارف بين الحضارات» بديلاً عن مفهوم «الحوار بين الحضارات»، وإنما تنظر إلى التعارف بوصفه أحد مداخل الحوار وإلى الحوار بوصفه أحد وسائل التعارف، كما تعتبر أن مفاهيم الحوار والتعارف والتلاقح والتدافع والتعاون والتفاعل في علاقاتها بالثقافات والحضارات تؤدي المعنى ذاته، وترسم الأهداف نفسها، وبالتالي فالعلاقة بينها تكاملية غير تنافسية، وما ينقصها هو بحث السبل الكفيلة وتفعيلها وتحقيق أهدافها.

ومع إدراكنا بأن الطريق شاق وطويل، فإن هذا لن يثنينا عن المضي قدمًا في مسالكه، إيمانًا منا بدور التربية والثقافة في تعزيز المشترك الإنساني، وبناء الحياة، وإحياء روح الأمل في مستقبل أفضل للبشرية، في ظل الأخوة الإنسانية والتسابق في فعل الخيرات.

الفصل الثالث

تعارف الحضارات.. وصورة الآخر

- من أجل تعارف إيجابي للحضارات.. المركزية الفكرية الغربية في ميزان النقد – سعيد بنسعيد العلوي
- الصورة الثقافية للآخر في إطار نظرية تعارف الحضارات – سارة حكيمي
- تعارف الحضارات.. والمنظومات القيمية – عاصم حفني
- الحضور المسيحي العربي.. العمق والإشكاليات في إطار نظرية تعارف الحضارات – سامح فوزي
- الثورة المصرية.. وتعارف الحضارات – محمد يوسف عدس



من أجل تعارف إيجابي للحضارات.. المركزية الفكرية الغربية في ميزان النقد

سعيد بنسعيد العلوي

تمهيد

«تعارف الحضارات»، كما نقول اليوم، و«حوار الحضارات»، و«تحالف الحضارات»، وما شابه من العبارات التي تفيد نفس المعنى، تدل على إرادة الانفتاح على الغير المخالف من جهة أولى، وتشي بالرغبة في الالتقاء به والتفاعل معه من جهة ثانية، وهي من جهة ثالثة، تحمل مشروعًا إنسانيًّا وجهته نحو المستقبل.

يصح القول، في كلمة جامعة: إن «تعارف الحضارات» (على النحو الذي نود توضيحه لاحقًا) مشروع مستقبلي يستهدف مجاوزة حال النفور والحرب الخفية القائمة اليوم، ويتطلع إلى غد قوامه الحوار والتفاهم والسلام، وبالتالي إرساء القواعد المكينة لمجتمع إنساني تعددي، أو للعالم على النحو الوحيد الممكن غدًا حيث لا بديل له إلا الحرب والدمار.

يتعلق الأمر إذًا بتشييد صرح جديد، وتأسيس نظر جديد، مغاير لكثير من الأفكار السائدة، والنظريات المتداولة في فهم الإنسان.

هناك حكمة كبيرة، نستمدها من فلسفة الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار تقضي هذه الحكمة، في معرض القول في المعرفة العلمية أو المعرفة الصحيحة، بأن التعلم لا يعني اكتساب معارف جديدة، بقدر ما يفيد التخلص من أوهام وأخطاء كثيرة شائعة.

أخطاء وأوهام قد يكون عمرها، في بعض الأحيان، مساويًا لعمر الإنسان ذاته -ولذلك كان تأسيس معارف جديدة، عملاً يقوم أحيانًا كثيرة، ضدًّا على الأفكار الخاطئة، وجهدًا نفسانيًّا- معرفيًّا معًا لتخليص العقل البشري منها.

يصح القول مع باشلار: إن الأمر يتعلق بمجاوزة عدد من العوائق، عوائق سيكولوجية، وأخرى اجتماعية، ثم في المرتبة العليا، عوائق إيبستيمولوجية.

ما أقصده باستحضار الدرس الباشلاري، في معرض الحديث عن «تعارف الحضارات»، هو التسليم بأن البداية السليمة تقوم في البحث عن «العوائق المعرفية»، قصد مجاوزتها بالتخلص منها، أو بالأحرى تخليص العقل البشري منها، والنظر في اللغط الشديد الذي دار في تسعينات القرن الماضي خاصة حول مقولة «صدام الحضارات» (لأسباب سياسية وتاريخية وثقافية)، والنظر في الجدل السابق على ذلك في القرن التاسع عشر الميلادي عند دعاة المركزية الفكرية الأوروبية.

كل ذلك وسائل لمجاوزة العوائق التي تقف في وجه الدعوة إلى التفاهم والحوار أيًّا كانت نعوته وتسمياته. وفي عبارة أخرى: إن التأصيل لدعوة «تعارف الحضارات» على النحو الذي نفهمه، يستدعي وقفة نقدية ضرورية، وقفة يكون فيها تسليط الأضواء الكافية للكشف عن مناحي القصور والضعف، ومن ثم الإساءة، التي تمنع من إرساء دعوة الإيجاب والتشييد.

إن طرح نظريات المركزية الغربية في ميزان النقد، هو عندنا من المقدمات الضرورية لإقامة صرح «تعارف الحضارات» على أسس صلبة، منطقية، وواضحة من جانب، وهي السبيل من جانب آخر، لمعاودة الاتصال مع ما افتقدناه في مكوناتنا الثقافية العميقة، وما أضاعه الفكر العربي الإسلامي نتيجة التردي في ظلمات الانحطاط، والخضوع لمؤثرات النظرية الاستعمارية في صورتها الكلاسيكية أولاً، ثم في تجلياتها المعاصرة ثانيًا.

تستدعي الوقفة التي نتحدث عنها، النظر في المركزية الفكرية الغربية في صورتها الأولى (المركزية الفكرية الأوروبية)، ثم النظر في الصورة الثانية للنزعة ذاتها (المركزية الغربية في صورتها الأمريكية، ممثلة في فكر المحافظين الجدد)، ثم إن هذه الوقفة تقتضي، معاودة الاتصال بالفكر العربي الإسلامي في مراحل البهاء والإشعاع.

لنقل إننا في قسم أول، نقف عند المركزية الأوروبية وشعارها: أوروبا وغير أوروبا، ثم في قسم ثان، عند النزعة الغربية المركزية الجديدة وشعارها: العرب كتلة

واحدة، وفي قسم ثالث وأخير نتبين ملامح النظر الإيجابي في الفكر الإسلامي ودعوته إلى الإنصات للغير المخالف، ثم محاورته، والشعار المعبر عن التوجه والمرحلة معًا هو: الثقافة الحوارية.

متى جعلنا من النقد العقلاني، أو من العقل باعتباره قيمة عليا، ومبدأ يكون الاحتكام إليه معيارًا نأخذ به، فإن الطريق التي تجعلنا عند مشارف «تعارف الحضارات» تنفتح أمامنا وتصبح دربًا سالكًا.

١- المركزية الأوروبية: أوروبا وغير أوروبا

المركزية الأوروبية (Européocntrisme)، في نعت عام لها، موقف يقوم على إخضاع كل القضايا التي يكون النظر فيها إلى منظور أوروبي محض. ويصح القول في عبارة أخرى: إن أوروبا تغدو عند أصحاب هذا الموقف هي المركز الذي يكون الانطلاق منه، والرجوع إليه، وهي المنظار الذي لا يدرك العالم إلا من خلاله.

هي إذن نزعة مركزية، بمعنى أنها تجعل من ذات جماعية ثقافية متوهمة (أوروبا) مركزًا ومرجعًا معًا. المركزية الأوروبية، وقد تم اعتبارها كذلك، تقبل المماثلة مع نزعة مركزية الذات أو النزعة الموسومة بـ«الأنانة» (نسبة إلى الأنا Egocentrisme)، هذه الأخيرة، كما هو معلوم، مرحلة من مراحل النمو النفسي عند الطفل حسب فرويد ومدرسته، بل وحسب عموم المدارس السيكولوجية،

مرحلة من مراحل التدرج حيث يبدأ فيها الطفل بإدراك التمايز عن العالم والموجودات من حوله.

وللأنانة هذه، تجليات تظهر في سلوك الطفل، ولها في علم النفس، تعابير مختلفة بحسب نماذج السلوك، في النرجسية حينًا، وهي في اللغتين الفرنسية والإنجليزية نسبة Nombrilisme إلى السرة، وفي اللغة العربية يقال أيضًا: سرة الدنيا وبهجتها، بمعنى مركز الأرض أو وسط العالم. وفي الأحوال كلها، هي نزعة تقضي باعتبار الذات أو الأنا Ego المركز والأنموذج والمعيار في القياس. ذلك أن الغارق في الأنانة، لا يملك أن يقدر مكامن الخطأ في تصوره، لأنه لا يرى شيئًا آخر غير الذات.

والمركزية الأوروبية، من حيث احتمالها المماثلة مع مركزية الذات أو الأنانة، تخضع شعوريًا، حينًا قليلاً، ولا شعوريًا، أحيانًا كثيرة، للأوهام والأخطاء التي تخضع لها هذه الأخيرة، ولربما كانت النرجسية أكثرها دلالة، ينظر نرجس فلا يرى سوى ذاته، سوى صورته.

تقوم المركزية الأوروبية على منطق ذاتي، يقضي بجعل العالم قسمتين غير متكافئتين، شق أول هو أوروبا، وشق ثان هو كل ماعدا أوروبا، فأوروبا غير كما يقول متكملة الإسلام، وباقي العالم غير، إنهما غيران أو طرفان متناقضان: أوروبا وغير أوروبا.

تجد المركزية الأوروبية بداياتها الأولى مع ميلاد الفكر الفلسفي الحديث، في القرن السابع عشر، ولكنها تبلغ مداها الأقصى من التطور والاكتمال مع نهاية القرن التاسع عشر، إذ أصبحت أوروبا قوى استعمارية مهيمنة على أجزاء غير يسيرة من الكرة الأرضية.

والمركزية الأوروبية، من الناحية الفكرية، تواكب نشأة وتطور عدد من العلوم الاجتماعية والاقتصادية، وكذا انتشار نظريات جديدة، مثل نظرية الأجناس البشرية، ونظريات التطور، وفكرة التقدم...

وحيث إننا لا نستهدف التوسع في الموضوع، بل نحبذ الإيجاز والتركيز خشية الابتعاد عن الموضوع، فإننا نكتفي بإشارات قليلة، من ذلك مثلاً ظهور نظرية Gobineau غوبينو في الأجناس البشرية والتفاضل بينها، والقول بأفضلية العرق الآري على العرق السامي، والاختلاف في الأسس الميتافيزيقية والمنطقية التي تحكم سلوك واعتقادات كل فئة من المنتسبين إلى هذا الجنس أو ذاك.

ومنها، على سبيل التمثيل، ظهور نظريات: «العقلية البدائية»، و«الأقوام البدائيون» (شعوب إفريقيا السوداء، وسكان الغابات الاستوائية، وساكنة مناطق عديدة من أمريكا اللاتينية)، وهذه النظرية تقضي بوجود فوارق جوهرية في طرائق التفكير والإدراك العقلي بين «البدائيين»، أي أولئك الذين يظلون على حال من البساطة التامة جعلتهم أقرب ما يكونوا إلى إنسان العصور الحجرية، ومن

ثم القول بالتمايز بين العقلية «المنطقية» (الأوروبية في نهاية المطاف)، والعقلية «غير المنطقية» أو «البدائية».

ونذكر أخيرًا مجمل النظريات التي تتحدث عن «المعجزة اليونانية»، أساس الحضارة الأوروبية، إذ إلى هذه «المعجزة» تعزى نشأة علوم ومعارف وتقنيات عديدة، المركزية الأوروبية لا تريد الانتباه إلى الأصول المصرية البعيدة للنظريات الرياضية التي سيأخذ بها اليونان لاحقًا، وهي تقلل من شأن الإسهام العربي في تاريخ العلوم، وفي الفلسفة.

لم يكن من الغريب أن تنشأ في أجواء أيديولوجيا المركزية الأوروبية، نظريات في الحضارة وفي التاريخ، تتسم بخصائص الانتقائية من جانب، والاستعلائية التحقيرية من جانب آخر.

ولم يكن من العجيب أيضًا، أن يكون هناك ظهور وانتشار لنظرية مثل التي يقول بها الفرنسي إرنست رينان Ernest Renan في كتابه عن «ابن رشد والرشدية»، ولا أن يكتب هانوتو ما كتبه عن الفروق الجوهرية بين الحضارة «الآرية» من جهة، والحضارة «السامية» من جهة أخرى.

وقد كان من الطبيعي أن يتصدى الفكر الإسلامي الإصلاحي، للردود على دعاوى مماثلة، بالنظر إلى ما اتسم به الفكر الإصلاحي من نزوع نهضوي، حمله على الدفاع عن الإسلام وفكره، وما أحدثه الزحف الاستعماري على البلدان الإسلامية والعربية الإسلامية من نزوع إلى الدفاع عن النفس.

كذلك نقرأ ردود الإمام محمد عبده على هانوتو (المجلد الثاني من الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده، الصادر عن دار الشروق، الصفحات ٢١٥- ٢٥٦)، وكذلك نجد حماسة كبيرة عند تلميذه من بعده، الشيخ مصطفى عبد الرازق، في دحض أطروحات رينان، وذلك في كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية».

نحسب أن ردود الشيخ محمد عبده على هانوتو معروفة مشهورة، شأنها في ذلك ردوده على فرح أنطوان في «الإسلام والنصرانية في معركة العلم والمدنية»، ومن ثم فلا نرى حاجة في الرجوع إليها، والشأن نفسه بالنسبة لصاحب «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية».

وبصفة عامة يجوز القول: إن المنحى الدفاعي التمهيدي الذي هيمن على الفكر العربي الإسلامي طيلة النصف الأول من القرن العشرين، كان ردًّا طبيعيًّا، منطقيًّا، على محاولات التشويه التي لحقت بالفكر الإسلامي، جراء الموقف التحقيري الذي سار عليه، في التأريخ للفلسفة الإسلامية، تلامذة إرنست رينان، والمتأثرون بنظريات الأجناس، وصفاء العرق الآري، التي خيمت على الفكر الأوروبي، عمومًا، طيلة القرن التاسع عشر.

من ثم، كان رد الفعل الطبيعي يعمل في اتجاهين اثنين: اتجاه أول دفاعي عن الحضارة الإسلامية، وعن الأمم السامية عامة، والمثال الواضح لهذا الاتجاه هو الشيخ محمد عبده في ردوده على هانوتو. واتجاه ثان هجومي من جانب،

وساع إلى إبراز سبق الحضارة الإسلامية من جانب ثان، والمثال الواضح لذلك هو الشيخ محمد عبده في ردوده على فرح أنطون، وفي مقاطع من الاعتراض على هانوتو أيضًا.

هجومي يبرره الاستفزاز، والمبادرة بالتحقير من مفكري النزعة الأوروبية المركزية، «إن صح الحكم على الأديان.... جاز أن نحكم بأنه لا علاقة بين الدين المسيحي والمدنية الحاضرة» (ردود على هانوتو- الأعمال الكاملة- المجلد الثالث- الصفحة ٢٢٠ وما بعدها).

نقرأ أيضًا «وقر في نفوس المسيحيين، أن السلامة في ترك الفكر، والأخذ بالتسليم، وتقرر عند القوم قاعدة: «الجهالة أم التقوى» (...) لا أجد في التاريخ ذكرًا للعلم والفلسفة بعد ظهور المسيحية، (...) إلا في أثناء المنازعات الدينية التي كان يفصل فيها تارة بسلطان الملوك، وأخرى بجمع المجامع، وثالثة بسفك الدماء فتخمد شعلة العلم وينتصر الدين المحض» (الأعمال الكاملة، ٢٨٤- ٢٨٦).

في الردود على فرح أنطون وسعى إلى إبراز السبق في مجالات الإبداع العلمي، والإبداع الفلسفي، والأسبقية على أوروبا، ولعل هذا المنحى الأخير يشكل السمة العامة التي تتغلب على الفكر القومي العربي في خمسينيات وستينيات القرن الماضي على نحو ما نجده، على سبيل المثال، عند ساطع الحصرى.

على أن النتائج المباشرة للنزعة المركزية الأوروبية، لم يكن منحصرًا في نظرته الاستعلائية إلى ما عند الأقوام في «غير أوروبا»، (فالهجوم لم يكن يستهدف

الإسلام والعرب فقط، بل إن النظرة التنقيصية للغير شملت فكر الهند، والصين، ومصر القديمة، وحضارات الأنكا والزنوج في إفريقيا السوداء ...).

ذلك أن النتائج شملت المنهج في التأريخ للفكر الغربي الأوروبي ذاته، فأدخلت هذا الفكر في نفق مسدود، وأحكمت إقفال الأبواب والنوافذ حوله، ضدًّا على التقاليد الليبرالية المؤسسة، التي تقضي بشمولية العقل البشري وأنواره الطبيعية، وإقصاء الأحكام القبلية، واليقين الكاذب.

وبالتالي فإن المركزية الأوروبية أساءت للفكر الغربي مرتين: الأولى من حيث إنها كرست القول بالحدود والفواصل بين الحضارات والأفكار، من حيث إنها صنفت الحضارات الإنسانية في حضارات دنيا وأخرى عليا، لا بل إنها جعلت الحضارة الأوروبية (كما تتوهمها هذه النزعة)، في مقابل كل الحضارات الأخرى، والإساءة الثانية من حيث إنها نزعت عن الفلسفة الغربية أجمل ما فيها، وهو روحها النقدية، ومن ثم فهي قد طوقت الفكر الأوروبي بالأغلال.

لا يتعلق الأمر في نقد النزعة المركزية الأوروبية، بالعمل على إزالة الأوثان، وتكسير العوائق، التي تقوم في وجه دعوة إلى الحوار بين الحضارات، بل إنه أبعد من ذلك، يستهدف الإسهام في تحرير الفكر الأوروبي من أغلال ظلت تطوقه عقودًا طويلة.

الحق أن الفلسفة النقدية المعاصرة في أوروبا الغربية عامة، وفي المدرسة الفرنسية، قطعت على هذا الدرب أشواطًا غير قليلة، نقول ذلك ونحن نستحضر المغزى البعيد لأعمال كل من ميشيل فوكو (في دراساته للعصر الكلاسيكي، كما يسميه، أي للفكر الغربي في مراحل التأسيس في القرن السابع عشر)، وكلود ليفي ستروس.

قد يجدر التنويه، بالنسبة لهذا الأخير، بدرسه الافتتاحي في الكوليج دوفرانس والمنشور في كتاب صغير ذائع الصيت: «العرق والتاريخ» (Raca et Historie)، في هذا البحث الطريف، يجتهد الفيلسوف الفرنسي في الدفاع عن قضيتين أساسيتين: القضية الأولى: أنه لا وجود في التاريخ البشري لعرق أو شعب أو جماعة بشرية لم تسهم قدرًا من الإسهام في الحضارة البشرية، ذلك أن الحضارة الإنسانية جهد بشري، جماعي وتضافري.

والقضية الثانية هي أن أقل الحضارات شأنًا أو تأثيرًا في العالم، تعبر عن حال من الوجود الثقافي هو دومًا أعلى من حالة الطبيعة، فهي متقدمة عليها.

النزعة المركزية الأوروبية، على النحو الذي ينتقدها به علماء الأنثربولوجيا الأوروبيون، والفلاسفة معًا، كشف وأبان عن جوانب الضحالة، والتقهقر في فكر إنسي منفتح، يجد جذوره العميقة في العقلانية، والليبرالية، ويستمد قبسه من عصر الأنوار.

٢- المركزية الغربية الجديدة

ترتبط المركزية الغربية الجديدة، بالحال الناتج عن انهيار نظام القطبية الثنائية، وظهور أمريكا قطبًا واحدًا مهيمنًا، ومن ثم نظام القطبية الأحادية. قد يلزم أن نذكر جهات ثلاث أسهمت في التنظير لهذه المركزية الغربية الجديدة، وهم: المحافظون الجدد في الولايات المتحدة الأمريكية، والفيلسوف فرانسيس فوكويا وكتابه «نهاية التاريخ»، والمفكر الأمريكي الذائع الصيت بكتابه «صدام الحضارات»، صامويل هنتنغتون.

نعلم السطوة الهائلة التي غدت للمحافظين الجدد في الولايات المتحدة الأمريكية، وتأثيرهم المباشر في رئاسة بوش الأب ثم في حكم ابنه بعده، دون أن يكون لهم اختفاء تام عن التأثير الأيديولوجي القوي في فترة بيل كلينتون الديمقراطي.

نحسب أننا في غنى عن التذكير بالأطروحات الكبرى التي يصدر عنها هؤلاء المحافظون، غير أنها تمنح من دعاوى الأسس العقائدية للفكر الغربي الذي يقول بالعماد المسيحي- اليهودي للحضارة الغربية.

كما أن تلك الأطروحات تستند على عداوة متوهمة للإسلام بحسبانه عدوًّا للغرب، عداوة تربطها هذه الأطروحات بالواقع الذي نتج عن حرب ١٩٧٣م، وقصة الأسرى الأمريكيين في السفارة الأمريكية في طهران، وأخيرًا

بالأعمال الإرهابية التي نفذتها بعض الجماعات «الإسلامية» في الولايات المتحدة الأمريكية، أو تضررت منها مصالح أمريكية في مناطق مختلفة من العالم.

على أن الصياغة النظرية العليا لفكر المحافظين الجدد، والتعبير الواضح عما نقول عنه إنه النزعة المركزية الأوروبية في ترجمتها الأمريكية، أو أنها المركزية الأوروبية الجديدة néo- européocentrisme أو néo- européocentrisme، هذه الصياغة تبلغ مداها الأقصى عند صامويل هنتنغتون.

ومع أن نظرية «صدام الحضارات»، عرفت ترويجًا واسعًا لها في المنتديات العربية والعالمية في القارات المختلفة، فإننا لا نرى بأسًا من التذكير بأهم الأطروحات في هذه النظرية، سعيًا لبلورة نظرية المركزية الغربية الجديدة.

خمس أطروحات كبرى تحكم نظرية صدام الحضارات، كما يبسطها صاحبها، أستاذ العلوم السياسية في جامعة هارفرد، هذه الأطروحات الخمس هي:

الأطروحة الأولى: وهي شديدة الوضوح والبساطة معًا، وترى أن الكراهية هي محرك التاريخ، ذلك أن عالمًا دون كراهية هو من قبيل المحال، فكأن هنتنغتون يستعيد المقولة الشهيرة للفيلسوف البريطاني توماس هوبز: الإنسان ذئب للإنسان. والرأي عند صاحب «صدام الحضارات» هو أنه حيث كان كل من السياسة والأيديولوجيا والاقتصاد يحكم العالم إبان السنوات الطويلة التي

شهدتها الحرب الباردة، فإن ما يحكم العالم اليوم شيء مختلف تمامًا «هي العلائق الثقافية العميقة، والفروق الثقافية التي تحدد المصالح والصراعات بين الدول» (ص٢٣ من النص الفرنسي الذي نرجع إليه)، وهكذا فإن الحضارة والثقافة هما ما يؤسس الدعائم التي ينهض عليها العالم الجديد.

الأطروحة الثانية: في عالم تتسم فيه العلاقات بين البشر بالتأرجح بين العنف واللامبالاة، فإن على المحلل الذكي، في تصور هنتنغتون، أن يتبين أن «القوة المحورية في الصراع تغدو هي الدين» (ص ٦٨)

الأطروحة الثالثة: مفادها أن الحضارات الكبرى التي تكون عالم اليوم هي خمس حضارات أساسية، الصين، الهند، اليابان، الإسلام، الغرب. ومتى أمعنا النظر فإننا نتبين أن واقع الحال يجعل القسمة، في النظر لهذه الحضارات، ثنائية، فهناك الغرب من جهة أولى، وهناك «غير الغرب» من جهة ثانية.

إذا كانت المركزية الأوروبية تقضي بوجود «أوروبا وغير أوروبا»، فإن هنتنغتون يذهب أبعد من ذلك، إذ يرى «هنالك كيفيات شتى حتى لا يكون المرء غربيًّا». متى تصفحت الحضارات الأربع الأخرى (الإسلام، الهند، الصين، اليابان)، فإنك تتبين أن الاختلاف لا يغدو جذريًّا، إلا متى تعلق الأمر بالغرب وحده، وبالتالي فهنالك «الغرب وباقي العالم».

الأطروحة الرابعة: وتقضي بأن الغرب، الواحد والموحد، لا يجد عند حدوده الثقافية والواقعية سوى عدوين اثنين خطيرين هما: الإسلام من جانب أول، والصين من جانب ثان.

إن العدو الفعلي في تصور هنتنغتون هو اجتماع بين هذين الخصمين أو العدوين، وحسب قوله: «التفاعل الناتج (...) عن الالتقاء بين انعدام التسامح في الإسلام، وبين الصلف والاعتداد بالذات عند الصينيين» (ص ١٩٩).

الأطروحة الخامسة: وتصاغ على النحو التالي: «إن سقوط الشيوعية قد أزاح العدو المشترك بين كل من الإسلام والغرب، ومن ثم فإن ذلك السقوط قد جعل من كل من هذين الأخيرين عدوًّا للآخر».

أما هذه العداوة المشتركة بين الإسلام والغرب (الشيوعية)، فإنها لم تعمر طويلاً، فهي لا تتجاوز فترة الوجود الشيوعي، في حين أن العداوة بين الإسلام والغرب ترقى إلى ١٤٠٠ سنة، وفي عبارة واضحة شفافة يقول صاحب «صدام الحضارات»: «طالما ظل الإسلام هو الإسلام و(هذا أمر أكيد)، وظل الغرب هو الغرب (وهو أقل تأكيدًا)، فإن هذا الصراع الأساسي بين حضارتين، وبين نمطين من أنماط الوجود سيكون متحكمًا في العلاقة المقبلة بين الحضارتين، مثلما ظل حاكمًا لهما طيلة أربعة عشر قرنًا» (الصفحة ٢٣٢).

متى عرضنا الأطروحات الخمس السابقة على محك النقد، فنحن نتبين هيمنة ثلاثة أوهام أيديولوجية كبرى تحكم خطاب هنتنغتون في كليته، هذه الأوهام الثلاثة هي:

الوهم الأول: اعتقاد وجود الغرب كتلة واحدة، ذلك أنه ليس أدعى إلى السذاجة من هذا الاعتقاد، إذ واقع الغرب أنه كثرة وتعدد، والاعتراض يأتي، أول ما يأتي، من فكر الغرب ذاته، ومن المفكرين في ذلك الغرب، الذين يرون في أمريكا الشمالية عامة، وفي الولايات المتحدة خاصة غربًا آخر، غربًا مغايرًا أو غربًا هو «غير» الغرب الأوروبي.

الوهم الثاني: هو عين الوهم الذي وقعت فيه المركزية الأوروبية، من حيث وجود شعوب ذات حضارة، وشعوب أخرى «بدائية» أو «لا حضارة لها بالجملة»، ذلك مغزى اللوحة التي تقضي بوجود مجموعات حضارية كبرى خمس، اعتناق هذا الوهم سقوط لا شعوري تقريبًا، في شرك نظرية «الجنس الصافي» والأجناس الدونية.

الوهم الثالث: هو التقرير الأيديولوجي بوجوب وجود عدو ماكر يتربص بالغرب الدوائر، ويسعى إلى الإيقاع به، الغرب ممثلاً في الولايات المتحدة الأمريكية بطبيعة الأمر. وفي هذا المعنى فإن الإسلام (المتطرف، الإرهابي) يقوم بالدور عينه، الذي كان المعسكر الشرقي بقيادة الاتحاد السوفيتي يقوم به.

الحق أننا نصير إلى نتيجة لا تخلو من غرابة، إن نظرية المركزية الغربية الجديدة، تحذو حذو سلفها المركزية الأوروبية خطوًا بخطو، ذلك أن الموجهات واحدة، وإن لم تكن دومًا تطفو على سطح الشعور، والأهداف الأيديولوجية واحدة، كما أن العوائق الأيديولوجية والسيكولوجية والمعرفية التي تقوم في وجه النظرة العلمية السليمة واحدة بدورها.

وإذا كان كذلك، فإن في عمل النقد الإيجابي الذي يقوم بعمل التطهير، وبتحطيم الحواجز والعوائق المختلفة، يغدو ذا فائدة مزدوجة مرة أخرى، تحرير للعقل الغربي من جانب أول، ورفع للعوائق التي تقوم في سبيل حوار هادف وهادئ وبناء بين الثقافات والحضارات العديدة في العالم من جانب ثانٍ.

٣- خطوة إيجابية في سبيل تعارف الحضارات

ربما أغفلنا، دون وعي منا، شيئًا أساسيًّا في الحديث عن التعارف وهو صيغة التفاعل أو تبادل الفعل والانفعال. التعارف يقتضي، وهذه بديهية، وجود الرغبة في التعارف، وإرادة التعارف.

وإرادة التعارف تقتضي بدورها وجود الحرية، والحرية تعني استمرار فعل التحرر قائمًا، وفاعلاً في الحرية. وإرادة التعارف شيء آخر هو القدرة على الحوار، وأول مقدمات الحوار وشروطه وجود متقابلين ومتمايزين، بل وربما متناقضين يقف كل منهما من الثاني على طرفي نقيض، وثاني المقدمات الاعتراف المتبادل بالوجود لكلا الخصمين.

هذه المقدمات، على بساطتها الظاهرة، تقتضي التحرر من الأوهام التلقائية أو الأولى على النحو الذي يوضحه غاستون باشلار في أحاديثه العديدة عن الفكر العلمي، والروح العلمية، والمعرفة الموضوعية.

والتحرر من الأوهام، في معنى حديثنا، يفيد التحرر من الثنائيات المطلقة، وهذه تستوجب الانفكاك من إسار مركزية الذات في كل تجلياتها، وإعمال الفكر النقدي هو، دون غيره، السبيل إلى ذلك، أو قل إذا شئت أنه الدال على سبيل التحرر.

الرأي الذي نود أن نسوقه في هذا الصدد وعلى سبيل الإيجاز، يقوم في الدعوة إلى تأسيس ثقافة حوارية، ثقافة تعتمد الحوار- من حيث هو إقرار بوجود الغير المخالف، واعتراف بوجوب الإنصات إليه، وما نقول عنه إنه خطوة إيجابية في هذا الدرب هو استخلاص الدرس والعظة عما كانت عليه الثقافة العربية الإسلامية في العصر الذي ننعته بالعصر الكلاسيكي.

العصر الذي يعني عندنا جملة المراحل التي تم فيها تشكل الثقافة العربية الإسلامية. إن من المتعذر علينا أن نحصر هذه الثقافة في مرحلة تاريخية محددة، مهما كان من دينامية وغزارة العطاء في تلك المرحلة، حتى لو كان الأمر متعلقًا بعصر التدوين ذاته، ما دام أن علومًا إسلامية عديدة لم ترق إلى مصاف العلوم التي تتميز بوضوح كامل في الموضوع، ودقة في المنهج، إلا في عصور لاحقة، وفي مناطق متفرقة من العالم الإسلامي (القاهرة، قرطبة، فاس، القيروان وغيرها).

لنقل إن العصر «الكلاسيكي» مرن، متحول، فهو يشمل كل عصور الإنتاج النظري، فهو لا يستثني سوى عهود «الانحطاط».

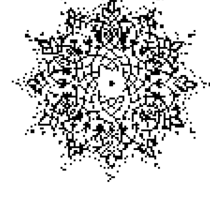
وأما السمة الكبرى المميزة للثقافة العربية الإسلامية في العصر الكلاسيكي، فهي ثقافة تقوم على الاعتراف بوجود الغير، وتقضي بوجود المغايرة (الاختلاف كما نقول اليوم)، وهذا من جانب أول، كما أنها تسعى إلى الدخول مع ذلك الغير في حوار تضبطه قواعد وشروط دقيقة وهذا من جانب ثان.

كذلك كان الشأن في علم الكلام والمتكلمة، وكذلك كان الشأن في «المناظرات»، وكذلك كان الشأن عند الرموز الكبرى في ثقافتنا العربية الإسلامية، أمثال: الجاحظ، التوحيدي، علماء الكلام، الماوردي، الغزالي وأضرابهم.

إسهامنا في إرساء دعوة أو فكرة تعارف الحضارات، يكون بالتعريف بالبعد الحواري في ثقافتنا العربية الإسلامية، أو لنقل: فهم الثقافة العربية الإسلامية في العصر الكلاسيكي بحسبانها ثقافة حوارية، غير أن المربي في حاجة أن يتلقى بدوره تربية، ومن ثم وجب القول: إن المقدمة الأولى، الشرط الأول الضروري، للإسهام الفعلي في الدعوة إلى التعارف الحضاري أو إلى «تعارف الحضارات»، هو أن نكون نحن أولاً، نحن العرب، مشبعين بالدرس العميق لثقافتنا العربية الإسلامية في العصر الكلاسيكي.

نحن مطالبون بانتفاضة شاملة، يكون بها التحرر من قيود ثلاثة تجثم على صدورنا وتمسك بأنفاسنا، ثقافة «عصر الانحطاط» التي لا نزال متمسكين بها دون وعي منا، ثقافة ردود الفعل على النزعة المركزية الأوروبية، مما يحيل فكرنا إلى جملة من المواقف الدفاعية في جانب، والتمجيدية في جانب آخر، وثقافة يكون بموجبها رفض النقد والنقد الذاتي، وبالتالي الجمود على الأحكام القبلية وهذا من جانب أول، وتوهم عداوة مزعومة القصد منها هو «الغرب» وهذا من جانب ثان، مما يستوجب الوقوع في ما أسميه «الغرب فوبيا» قياسًا على «الإسلاموفوبيا»، ذلك أن الغرب فوبيا هي النقيض، والمقابل الموضوع المعكوس لنزعة الخوف المرضي من الإسلام.

تعارف الحضارات مشروع ضخم أوله النقد وقبوله، والسبيل إليه هو الحرب الدؤوب ضد الأوهام والعوائق التي قد نكون نحن أنفسنا أطرافًا فيها، وجنودًا مدافعين عنها.



الصورة الثقافية للآخر في إطار نظرية تعارف الحضارات

سارة حكيمي

سجل المؤرخ والفيلسوف الأمريكي «ول ديورانت «Will Durant» عدد سنوات الحرب التي خاضتها البشرية فوق هذه الأرض فوجدها ٣٤٢١ سنة. بينما لم تزد سنوات السلام والهدنة عن ٢٦٨ عامًا. إذن لم تتمتع الإنسانية إلا بعام واحد سلامًا كل اثنتي عشرة سنة حربًا وصراعًا.

والصراع هو لقاء تصادمي مع آخر اصطدم بإشكالية التواصل، التي ظلت تؤرق الحضارات وتحدد علاقاتها، طالما أن التنميط السلبي كان المفتاح الذي وسمت به هذه العلاقات. وهو ما يجعل العلاقة بين الإنسانية باختلافاتها موضع خطر، ويجعل الصورة الثقافية موضع مساءلة.

ولكن لماذا الصورة الثقافية تحديدًا؟

طالما أن التنوع البشري لا نهائي، كما أقر هذه الحقيقة تودوروف Todorov وأثبتها الواقع بتنوعاته المختلفة، فنحن أمام إنسانية متعددة، تتحقق تاريخيًّا ضمن العلاقات البينذاتية، فالصورة الثقافية هي المفتاح لعلاقة الثقافات ببعضها

البعض. إنها من يسمي هذه العلاقات بالعدائية أو الحوار، بالسلبية أو الإيجابية من خلال كيفية تمثّل الآخر.

هذا المفهوم (أي الصورة الثقافية)، يمس جميع حقول المعرفة لأنه رحيق جميعها من علم التحليل النفسي والأنتروبولوجيا، وعلم الاجتماع والتاريخ وغيرهم، ولا مفر من استعمال هذا المفتاح في جميع الخطابات العلمية، التي تتكلم عن الماضي أو الحاضر.

وتعتبر الصورة الثقافية من أخطر الآليات في التأثير على العلاقات البين حضارية، فما يترسخ في المخيال الجمعي، وما يصاغ من أفكار حول الآخر، يظل مترسبًا في ذاكرة الحضارات ويؤثر على المدى القريب والبعيد، بل من الصعوبة أن تمحى آثار الصور الثقافية عن الآخر خاصة إذا ما أصبحت صورًا نمطية سلبية، صاغها السياق التاريخي في ظل الأحداث والوقائع والسياق الثقافي في إطار التمثل والاستبطان.

فصورة الآخر نحن من يبنيها بناء على الانتقاء والعزل والتركيز على جانب من الجوانب الأخرى لحياة الشعوب، وكما وقع الغرب، في أكثر الحالات، في أسر فهمه النمطي والجامد للإسلام، فقد وقع المسلمون أيضًا في أسر الفهم النمطي والجامد للغرب، ترسخت تلك الصورة بأن الإسلام دين العنف، وظل الغرب في المتخيل الشرقي ذلك المعطى المادي البحت.

تنتج الصورة الثقافية النمطية رؤية جامدة عن الآخر، وفي أغلب الأحيان إنها رؤية مشوهة تؤدي إلى التصادم والصراع، فالمتعدد هنا يصبح عدوًّا بفعل تمثلنا له، وما نراه من سوء فهم تحول إلى سوء تفاهم نتيجة الاحتكام إلى مجموعة من الأحكام المسبقة، وإنتاج صور ثقافية بناء على هذه الأحكام وبعيدًا عن الواقع. وهو ما حرّك الترسبات التاريخية في الذاكرة الجمعية وأنتج فهمًا سيئًا، أدى بدوره إلى انعدام التفاهم بين الذات والآخر، ورفض كل أشكال التواصل والحوار مع الخارج، فأصبح الحديث عن عدم اعتراف وإقصاء وتنازع ترجم ذلك ميدانيًّا في الحروب والمصادمات والمشاحنات.

والعداء غالبًا ما يكون نتاجًا لصور ثقافية نمطية سلبية بنيت على الجهل بالآخر، وانطلاقًا من المتخيل وبناء على ما نشره مفكرو كل ثقافة، رغم أن معرفة كل طرف بالآخر لم تكن بالمعرفة المعمقة.

فهل المعرفة قادرة على تبديد غشاوة العداء؟ وكيف يمكن أن يلعب التعارف عمومًا وتعارف الحضارات أساسًا دور الموجه الإيجابي للصورة الثقافية بين الثقافات؟

أولاً: الصورة الثقافية

بداية ما هو مفهوم الصورة الثقافية؟

إذ إن تحديد المفاهيم أمر أساسي، فقد سأل أحد ملوك الصين القدماء الفيلسوف الحكيم كونفوشيوس Confucius قائلاً: «أريد أن أصلح الدولة فبماذا أبدأ»؟ فأجابه كونفوشيوس: «ابدأ بإصلاح اللغة وتحديد المصطلحات».

١- مفهوم الصورة الثقافية:

الصورة الثقافية هي ربط بين مفهوم الصورة ومفهوم الثقافة وما تنتجه من تمثل للآخر، فما هو مفهوم الثقافة؟ ثم ما هو مفهوم الصورة الثقافية؟

تتعدد مفاهيم الثقافة تعددًا كبيرًا، ولسنا هنا في موضع إحصاء لها، بل سنعتمد المفهوم الذي نراه الأنسب في هذا السياق، ومنه ما عبر عنه آدم كوبر عن الثقافة في أدق تفاصيلها، بقوله: «تأمل هؤلاء الناس، أسلوب حياتهم، عاداتهم، سلوكياتهم، نبرة أصواتهم، انظر إليهم بانتباه، تأمل الأدب الذي يقرؤونه، الأمور التي تسعدهم، الكلمات التي تنطق بها أفواههم، الأفكار التي تشكل التراكيب في عقولهم»(١).

ولعلي أميل إلى القول: بأن الثقافة هي ما يكتسبه الإنسان ليكون به طريقة الحياة في مجتمع ما، إنها تلك الرؤية أو القراءة القادرة على فك رموز العالم، وهي تلك المرجعية الباعثة لسلوك ما والمحددة لردة الفعل.

(١) آدم كوبر، الثقافة: التفسير الأنتروبولوجي، ترجمة تراجي فتحي، سلسلة عالم المعرفة عدد ٣٤٩، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٨، ص ٢٤.

أما الصورة، فهي مجموعة السمات الحقيقية أو المتخيلة عن ظاهرة ما، فهي تعني كيفية تصور لآخر قد يكون مجتمعًا أو فردًا أو شيئًا، سواء تحكّم بتصورنا لهذا الآخر معطيات أيديولوجية أو كان تصورًا مماثلاً للحقيقة بعيدًا عن التشويه.

وفي المعنى الفرنسي، تعني كلمة (صورة) معنى التشابه قياسًا إلى آخر، كمثال لذلك يقال (الابن صورة حية عن والده)، كما تفيد معنى المرآة العاكسة، وتعني كذلك الرمز أو التمثيل المادي لواقع مجرد، وهي تمثيل ذهني لشخص أو شيء ما، وتفيد كذلك معنى الهيئة المتمثلة في فكر الآخرين عن أمر ما[1].

ويرتبط إنتاج صورة معينة بمدى تمثل معطيات محددة، صُمّمت ضمن سياق خاص. وبالتالي فالتصور يكون بناء على تفسير للأشياء باعتماد نمط معين من خلال إعادة إحضار للشيء مرة ثانية إلى مجال الوعي، وهو رأي موسكوفيشي Moscovici في تعريفه للتصور عمومًا. ويرى بياجيه Piaget بالدور الهام للتصور في السيكولوجية التكوينية وخاصة في سيكولوجيا الفعل، إذ هو الذي يحكم تصرفات الإنسان.

ورغم أن المفاهيم التي تمّ تناولها تبين مفهوم الصورة المتعلق بالفرد كحالة ذهنية للأشخاص، فإنها يمكن أن تمثل ظاهرة اجتماعية، إذا كانت جماعة تشترك في حمل صورة واحدة أو أن مصادرها للصورة اجتماعية، إنه الاعتقاد بأن الآخرين يشتركون معنا في الصورة نفسها عن العالم وعن الآخرين، وهذا

---

(1) http://www.larousse.fr

الاعتقاد هو جزء من صورتنا للعالم. وهو ما يبرر دراستها في مجال علم الاجتماع بالذات، وما يبرر أهميتها وتأثيرها.

هذه الصورة الذهنية ذات وظيفة رمزية تقدم رؤية للعالم، وتسعى لحل رموزه من خلال تمثلنا لها، باعتبار أن الثقافة هي التي توجه هذه التصورات الاجتماعية، وفقًا لأنساق محددة في المخيال العام للفرد والمجموعة.

إذن يمكن القول: إن الصورة الثقافية هي تمّثل نابع من الثقافة، ومستقى من المتخيل الثقافي، الذي يعتبره الدكتور نادر كاظم «بمثابة الإطار المرجعي لهوية المجتمع الثقافية»، وأما العملية التي يتشكل المتخيل بواسطتها ويتعزز بجهودها، فهي عملية تسمى «التمثيل» «Représentation»[1].

إنّ الحديث عن الصور الثقافية بين عالمين أو ثقافتين، يحيلنا إلى الحديث عن التمثلات التي تنتج هذه الصورة، والتي بدورها ترسم معالم علاقة الأنا بالآخر. فالآخر هو كل مبدأ أو فكرة أو منهج أو حضارة سوى ما يدور في ذهننا أو نعتقد، فما هو خارج الذات هو آخر.

من هنا يبدو لنا الآخر متعدد الدلالة، وقابلاً للفهم بأكثر من صيغة، نجده غربًا إذا كان الأنا شرقًا، ونجده ريفًا إذا كان الأنا مدينة كما فعل إبراهيم عبد القادر المازني في (إبراهيم الكاتب)، وكذلك محمد حسين هيكل في (زينب)، أما

---

(١) نادر كاظم، تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت، ٢٠٠٤، ص٣٩.

محمد المويلحي في (حديث عيسى بن هشام)، فيرى أن الأنا متخلف جاهل ظلامي مازال يعيش على نمط الأقدمين، في حين أن الآخر خطا خطوات جبارة في شتى الميادين العلمية. وفي روايات نجيب محفوظ وخاصة (الحرافيش)، الأنا هو ساكن الحارة المركزية، والآخر هو ساكن الحارات الأخرى. أما توفيق عواد في رواية (الرغيف) فيمثل الأنا العربي والآخر هو العثماني.

إنها جدلية الأنا والآخر، فلا يمكن أن تتحقق أو تكتمل إنسانية الأنا إلا بعلاقة مع الغير الذي يمثل شرطًا ضروريًا ومكونًا أساسيًا للإنية والإنسانية. وليس وجوده عرضيًا أو ضمن علاقة نفعية. فليس للأنا هوية مستقلة عن الغير ولا للغير وجودًا منفصلاً عن الأنا. فالإنسانية تتحقق تاريخيًا ضمن العلاقات البينذاتية، وما أحمله عن هذا الآخر هو صورته الثقافية التي تحدد موقفي منه وبالتالي موقفه مني.

٢- إشكالية النمطية في الصورة الثقافية:

التنميط فعل موجه نحو صياغة توجه محدد ومتكرر، ففي مفهوم الصورة النمطية نجد أنها تمثل مرحلة لاحقة للصورة الذهنية، أو هي صورة ذهنية في أقصى تطرفاتها. فالصورة الذهنية الاجتماعية متى تقولبت وجمدت وقادت إلى التعصب، تصبح صورة نمطية تتميز بعنصرين هما: العنصر الأول هو التبسيط والتعميم فيحملها الناس عن جماعتهم أو عن جماعة أخرى، والعنصر الثاني هو عنصر الثبات والتصلب بمعنى عدم قابلية الصورة على التغير، فهي تنطوي على أحكام قيمية، وتكون مشحونة بالمشاعر الذاتية والعواطف الشخصية.

وفي تعريف النمط نجد أنه الصنف أو الطراز، يطلق على النموذج المثالي الذي تجتمع فيه أكمل الصفات الذاتية لنوع من الأشياء، ويرادفه المثال أو النموذج، ويطلق النمط في علم النفس التحليلي على الطريقة الأساسية التي يصطنعها المرء لتوجيه طاقته النفسية، نقول نمط الانطواء ونمط الانبساط، ويطلق النمط على الفرد الحقيقي أو الخيالي(١).

ويرجع استخدام مصطلح الـ«stéréotype» ما نترجمه «بالنمطية» إلى عالم الطباعة، إذ تعني الصفيحة المعدنية المطبوعة التي تصب في قالب أو آلة سباكة طباعية. ويتمّ استخدام القالب في إنتاج السطور المطبوعة التي يمكن استخدامها آلاف المرات من دون الحاجة إلى إعادتها.

ويعتبر الصحفي الأمريكي والتر ليبمان Walter Lippmann أوّل من استخدم هذا المصطلح بوصفه مفهومًا يراد به القول أن الشعور الوحيد الذي يحمله أي شخص حول حدث لم يجربه هو شعور نابع من تصوره الذهني للحدث، وأن ما يقوم به لا يعتمد على معرفة معينة أو مباشرة، بل على صورة صنعها أو أعطيت له.

والصورة النمطية هي صورة على طراز محدد، ويمكن أن تكون سلبية أو إيجابية، وعمومًا نجدها أكثر ما تكون سلبية لما تفرزه من ترسيخ لسلوك محدد

---

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء ٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، ص ٥٠٧.

مبني عن التصور للأفراد الآخرين الذين يجسدون موضوع الصورة، ويقومون بتعليلها على نحو يتسق معها ويساعد على إثبات صحتها.

والنمط تنتجه آليات، تعمل على توجيه الصورة الثقافية نحو أيديولوجيات مرتبطة بعلاقة الأنا بالآخر، ويكمن دور الآليات في أنها الرحم التي تبلور العلاقات بين الثقافات والحضارات، نظرًا للدور الريادي الذي تلعبه في صياغة متمثّلنا عن الآخر.

فالخطاب بين الثقافات أو الحضارات، يشتغل وفقًا لآليات تبرر الأبعاد المتخيلة عن الآخر لأنها من تنتجها. وبقدر أهمية النظر في طبيعة الصورة الثقافية نرى بأهمية البحث في من/ما كان وراء هذه الصورة الثقافية، وكيفية تكونها على هذا النحو أو ذاك.

ولعل أخطر ما تقود إليه الصورة النمطية، هو أنها تخلق واقعًا خاصًّا بها يؤدي إلى توجيه عملية التفاعل بطريقة تدفع الشخص المصور ليسلك بطريقة تعزز الصورة النمطية السائدة عنها، فمن خلال الصورة يرى الناس جوانب من الحقيقة، ويهملون أخرى لأنها لا تتناسب مع معتقداتهم.

زد على ذلك، أن الصورة النمطية تعمم صورة معينة على جماعة من الناس فتتجاهل الاختلافات والفروق الفردية بسبب التعميم، فيفترض تلقائيًّا أن ما ينطبق على الجماعة ككل ينطبق على كل فرد فيها دون اعتبار النسبية بين

الأفراد، بغض النظر عن كونه فردًا له سماته الشخصية الخاصة به. فهي لا تقوم بطمس الآخر فحسب، بل هي تقوم بإيذاء الـ «النحن» أيضًا، لأن أي تعبير عن الاختلاف داخل الوحدة لا يؤخذ بعين الاعتبار، فهي لا تعي الفروقات التي تخص الثقافات الفرعية، وهنا تطرح مسألة الأقليات الدينية ومنها العرقية وغيرها عمومًا بشدّة في العلاقات بين الحضارات، ومراعاة الثقافات للأقليات تعتبر مسألة مهمة في استقرار الحضارات وتماسكها، كما أن الصورة النمطية تؤدي للتمركز الإثني من خلال دعم المركزية الذاتية بغض النظر عن فكرة نسبية القيم.

وتبنى الصورة النمطية على الأحكام المسبقة، التي تكوّن محتوى الصورة وطبيعتها بالسلب أو الإيجاب، كأن نعتبر أن مجموعة ما تشترك في خاصية معينة بناء على تصور معين، هذا التصور قد يكون صوابًا أو غير ذلك. هذه الأحكام هي في الواقع ما نتخيله حول أمر ما، وبالتالي فالمتخيل هو خلفية الصورة النمطية التي تشكل بدورها تمثّل الآخر في الثقافة.

لعلنا هنا نضرب مثالاً لتلك الصورة الثقافية النمطية بين العالم الإسلامي والغرب، فكلاهما كناظر ومنظور إليه، ظلا محكومين بالنمطية في أغلب الأوقات، فصوّر الإسلام كدين العنف والدموية منذ تشكل أول منظومة عنه، وصورته خلال القرون الأولى لظهوره، إذ كانت الأنباء ترصد ظهور دين جديد وانتشاره بسرعة كبيرة وهو ما أقلق الكنيسة، فحاولت السلطة الكنسية أن تبرز لرعاياها

صورة هذا الدين الجديد كعارفة به ومحيطة بكل الشؤون الدينية في العالم وخاصة مع الثقة المطلقة التي حظيت بها الكنيسة في تلك الحقبة.

انكب رجال الدين على التأليف حول الدين الجديد معتمدين في ذلك المخيلة والتصور، ومرجعهم تأويلاتهم من الكتاب المقدس، ومنذ البداية أغلقت الكنيسة الباب أمام كل معلومات معرفية عن هذا الدين، بل دعمت الجهل به وتجاهله، ذلك أن «النصرانية الغربية كانت تجهل الشرق الإسلامي»[١]، فإلى حدود منتصف القرن العاشر الميلادي ورغم تواجد النصارى في المشرق وفي إيطاليا وإسبانيا، «فنصارى الغرب لم يكن لديهم فكرة عن الآخر الإسلامي»[٢].

حتى أن جيبير النوجنتي اعترف بأنه لا يعتمد في كتاباته عن الإسلام على أية مصادر مكتوبة، وأشار فقط إلى آراء العامة وأنه لا يوجد لديه أية وسيلة للتمييز بين الخطأ والصواب.

ساهم هذا المخيال في تمثل صورة مشوهة عن الإسلام ليس من باب المعرفة، بل بنيت على تصورات يعتبرها ألكسي جورافسكي «في منتهى الخيالية «الفانتازيا» والتوهم»[٣]، وهو ما يفسر النزعة العدائية التطورية التي بنيت عن الإسلام منذ وجوده. وأوجد سيكولوجية شعبية عامة كارهة للإسلام ولأهله.

(1) Cécile Morisson, Les Croisades, collection que sais-je ?, Ed PUF, 9ème éd, Paris, 2003, P13.
(2) Pierre Guichard, Philippe Sénac, Les Relations des Pays d'Islam avec le Monde Latin, milieu X-milieu XIII, Ed CNED-Sedes, Paris, 2000, P16.
(٣) أليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية: من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم، ترجمة خلف محمد الجراد، دار الفكر، دمشق، ط٢، ٢٠٠٠، ص ٦٦.

وفي هذا الصدد يقرر البعض أنه بصفة عامة «تكونت في وعي الأوروبيين في العصور الوسطى ملامح اللوحة التالية عن الإسلام: أنه عقيدة ابتدعها محمد وهي تتسم بالكذب والتشويه المتعمد للحقائق، أنها دين الجبر والانحلال الأخلاقي والتساهل مع الملذات والشهوات الحسية، أنها ديانة العنف والقسوة»[(١)]. فقد استهدفت الكتابات اليونانية-البيزنطية المعادية للإسلام «تقوية عزائم المقاتلين وتشجيع سكان المناطق الحدودية على محاربة خصومهم المسلمين»[(٢)].

هذه الصورة التي باركتها أعلى هيئة دينية وأعلى هرم سلطوي وهو الكنيسة، ترسخت في الأذهان وتداولتها الأفكار وذاعت في جميع الأوساط النصرانية، لتصبح خلفية المتخيل النصراني عن الإسلام وأرضية أي فعل أو ردة فعل مع المسلمين، وتحدد طبيعة العلاقة بين العالمين النصراني والإسلامي.

ها هو المخيال بما ينسجه وما ينتجه من تمثلات للآخر يكون خلفية جميع العلاقات والخلافات، فشحن الذاكرة بصفة جماعية بصور نمطية سلبية يشوه التاريخ بأحداث دموية تظل نابضة، يعبر عنها ألكسي جورافسكي في عبارة تأليفية بقوله: «إن التصورات الغربية المعاصرة حول دين المسلمين لم تتكون وترتسم في صفحة بيضاء خالية، وإنما انعكست في مرآة قديمة مشوهة»[(٣)].

---

(١) المرجع السابق، ص ٧٣.

(٢) كاهن (كلود)، الشرق و الغرب زمن الحروب الصليبية، ترجمة أحمد الشيخ، سينا للنشر، ط١، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٣٦.

(٣) أليكسي جورافسكي، مرجع سابق، ص٦٧.

يشير ريتشارد سوذرن، وهو من الباحثين المتخصصين في العصور الوسطى، في كتابه «صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى»، إلى أن المسلمين برأيه بظهورهم التدرجي كمسلمين أوائل ومغول وعثمانيين كانوا في خانة التحدي للعالم الغربي الأوروبي، فالصورة عنهم مضت دون تغيير، وكانت المعلومات تتراكم في الغرب. لذلك لعب النهج التاريخي التطوري وتراكم المعلومات دورًا هامًّا في الرؤية الأوروبية، كما أن الظروف التاريخية صاغت بدورها هذه الرؤية بناء على معطيات براغماتية ظرفية.

وأوضح سوذرن في دراسة سابقة بقوله: «لا شك أنهم عندما وضعوا هذه الأساطير والأوهام، كانوا يرون أنها تمثل الصورة الحقيقية إلى حد ما للواقع الذي تصفه، ولكنها اتخذت بعد كتابتها طابعًا أدبيًّا وهبها حياتها الخاصة، ولم تتغير كثيرًا صورة محمد وأتباعه من أبناء الصحراء»[١].

أنتجت المعطيات سابقة الذكر، ما يسمى في العصر الراهن بالإسلاموفوبيا Islamophobia أو رهاب الإسلام، أو الخوف من الإسلام. والإسلاموفوبيا صورة ثقافية نمطية تراكمية عن الآخر الإسلامي، ناتجة عن الصراعات التاريخية للمسلمين مع أوروبا، وبالذات مع دخول الأندلس ثم الحروب الصليبية، فتحولت التراكمات بفعل الكنيسة الكاثوليكية إلى نوع ظاهر من العداء للإسلام، وما ينتمي إليه من أفكار ومعتقدات حتى مؤلفات المفكرين الإسلاميين مثل

(١) نقلاً عن: كارين أرمسترونغ، سيرة النبي محمد، ترجمة فاطمة نصر ومحمد عناني، مؤسسة سطور، ط٢، بيروت، ١٩٩٨، ص٣٩-٤٠.

ابن رشد التي كان يتم حرقها لو وجدوها ويحرقون معها من يقرؤها، وصل الأمر بعد ذلك أن مارتن لوثر Martin Luther منع أتباعه من شرب القهوة التركية لأنها حبوب الشيطان في رمزية لكراهية المسلمين وما ينتمي إليهم فكرًا وإنتاجًا وبشرًا، في تلك الفترة لم تتواجد الإسلاموفوبيا كحالة، وإنما بدأت تتشكل دون ملمح واضح يميزها.

إن مسألة الخوف من الإسلام مسألة نفسية، تمس الجانب الانفعالي من الإنسان، ونتجت بناء على تاريخ مطول من الصدامات والأحداث دعمت هذا الخوف، فأصبح الترابط بين الآخر الإسلامي والرهاب آليًّا في نفسية الفرد الغربي. فقد اقترنت في المخيال العام الغربي أن الإسلام والمسلمين معطيات سلبية ذات تسلسل تاريخي دموي يرتبط بالعنف والحرب.

ولا غرابة من أن تورث الصورة النمطية عن الإسلام في المناهج الأوروبية، إذ تتوصل الدكتورة فوزية العشماوي، أستاذة الدراسات الإسلامية بالجامعة السويسرية، في بحث لها حول (صورة الآخر في كتب التاريخ والجغرافيا)، إلى أن المسلمين يصورون في كتب التاريخ والجغرافيا على أنهم برابرة ووحوش، سفاكو دماء. وأن معاملات العرب مع الآخر وحشية، مما يثبت في الأذهان الغربية صورة المسلم الغازي الدموي العنيف الذي يثير الرعب ويهدد الوجود.

وفي الجانب المقابل، نجد أن التنميط أنتج تناظرًا على مستوى الصور الثقافية السلبية، فلا مفر من تبادل الكره والعداء، وإن اختلفت درجاتهما ليصبح

التسلسل التاريخي فعلاً ردة فعل من ذات النوع (السلب بالسلب والإيجاب بالإيجاب).

فالعالم الإسلامي ينظر إلى المجتمع الغربي كبيئة منحلة أخلاقيًّا، تغيب فيها القيم الاجتماعية وقيم الترابط الأسري، يغيب عنها الجانب الروحي الإنساني، مجتمع مادي بحت، ولكنه منظم ومتحضر، يبهر الآخرين، وعمومًا بقي السمو الروحي في الشرق بينما لا نجد في الغرب إلا ماديته المطلقة وحضارته المتفوقة. هذه الصورة أصبحت نمطية في الحديث عن الآخر الأوروبي، وكأننا هنا بأسامة ابن منقذ في حديثه عن الفرنج الأوروبيين منذ عشر قرون يخبرنا بذات الشيء عندما أعجب بفروسية الغرب ولكنه لم ير فيهم غير الجانب المادي البحت.

لقد انطلق أسامة بن منقذ كما ننطلق نحن الآن من ثقافتنا الذاتية، للحكم على الآخرين وعلى ما يبدو غرائبيًّا عجائبيًّا، على الرغم من أن مقاييس القيم بين الثقافات، وبالتالي بين الحضارات، تختلف وتتباين تباينًا قد يوصلها إلى التناقض. فمما لا شك فيه أن الغرب ليس واحدًا وليس مطلقًا. فهو يمتاز بالتنوع والفروقات والتناقضات والصراعات. ومن شأن التفكير فيه كآخر لديه تجاربه الإنسانية والثقافية المتنوعة أن يقلص البعد الأسطوري الذي اتسمت به صور الغرب. فالمجتمعات الإسلامية تمتاز بدورها بالتنوع الثقافي والديني والاجتماعي. ولا يمكن بالتالي تحليل الصور المتكونة عن الغرب إلا انطلاقًا من هذا التنوع.

وفي نفس البحث المذكور للدكتورة فوزية العشماوي، توصلت فيما يخص تناول المناهج الدراسية الإسلامية لمسألة الآخر الغربي، إلى أن أول ملاحظة في المناهج الإسلامية تناولها موضوع النصرانية من وجهة النظر الإسلامية فحسب، رغم أن الأجدى تناولها من وجهة نظر إسلامية ووجهة نظر نصرانية للوقوف على الخلفيات الثقافية والدينية للعديد من الأحداث التاريخية من وجهة النظر الغربية وفهم انطلاقة الآخر في التفكير. فمن الضرورة بمكان تعليم الناشئة عرض وجهات النظر المختلفة لتهيئتها لقبول الآخر، وليس السكوت عنها مما يكوّن شخصية أحادية الجانب في المواقف والتنوع.

ولا يحضر الآخر الغربي في كتب التاريخ الإسلامية إلا مفاجأة عندما يكون عدوًّا في الفتوحات الإسلامية الأولى، وخاصة فتح مصر والشام وفلسطين، فيتم ذكر الروم البيزنطيين الذين كانوا يحتلون هذه البلاد ويسيئون معاملة أهلها قبل دخولها الإسلام.

ومن ثم يتعرف التلميذ المسلم لأول مرة على النصراني الظالم، ثم مع تقدم منهج التاريخ يصبح الآخر هو الأوروبي المستعمر، حيث يتم تقديم الأوروبيين على أنهم المستعمرون والمحتلون الذين جاؤوا من أوروبا في القرن التاسع عشر. وهكذا يرتبط في فكر النشء المسلم العداء بأوروبا النصرانية، هذا الدين النصراني لا يعرف عنه التلميذ المسلم إلا ما يراه في وسائل الإعلام. ففي معظم الدول الإسلامية تعطي المناهج الدراسية اهتمامًا كبيرًا للتاريخ الإسلامي،

وعادة ما يبدأ منهج التاريخ بتاريخ البشرية، أو بتاريخ آدم عليه السلام ثم تاريخ إبراهيم عليه السلام، ثم ظهور وانتشار الإسلام متجاوزين اليهودية والنصرانية.

وهو ما يجعل صياغة الصورة الثقافية للآخر (النصراني، الأوروبي، الغربي) صورة نمطية في الكتب المدرسية، تصور الأوروبيين بصورة سلبية، إما عدائية أو نفعية أو مادية، باعتبارهم يعيشون في فراغ روحي وديني، ومجتمعاتهم يتفشى فيها الفساد والانحلال والتفكك الأسري والاجتماعي.

إن الصورة الثقافية هي التي تحدد موقف الأنا من الآخر، وتضبط درجة التعاون والتواصل، وبقدر ما تكون الصورة الثقافية قريبة من الواقع، بقدر ما يكون التواصل أجدى وأسلم وأنفع، وهو ما تضمنه نظرية تعارف الحضارات.

ثانيًا: الصورة الثقافية للآخر في إطار نظرية تعارف الحضارات

إذا كانت صورة الآخر في الأذهان تبنى على كيفية تمثّلنا له، وهذا التمثل بدوره يكون نتيجة لما نعرفه عن هذا الآخر، فإن الصورة الثقافية ترتبط أساسًا بمعرفة الآخر. إن المعرفة هي التي تحدد التمثل الصحيح للآخر، وتنتج صورة ثقافية واقعية عنه بعيدة عن القولبة والتخيل.

إن أزمة الصورة الثقافية تتمثل في ضرورة الخروج من دائرة النمطية، فالتعميم هو ما يوصل إلى السلبية، والحل يكمن في تصحيح الصورة عن الآخر.

وتعتبر نظرية تعارف الحضارات المخرج والحل الأجدى، لأنها تصحح أفكارنا عن الآخر، وتنشئ صورًا ثقافية جديدة مرتبطة بالواقع والمعرفة، فيمكن بالتالي تجاوز الخلاف إلى اختلاف أرحب في إطار قبول المتعدد والتعايش معه.

ولعل الخوف من تكريس الصور الثقافية السلبية وتنميطها، يطرح إشكالية كيفية الوصول إلى حوار حضاري بناء بين جميع الأطراف، وكيفية صياغة صور ثقافية تتسم بالإيجابية والتفاعل؛ لأن العنف الذي تواجهه المجتمعات الحديثة تمخض عن ظرفيات ماضية، وعن أشكال من التفاعل السلبي بين الأنا والآخر، لأن الصور الثقافية تتوارث كما قال أبو حيان التوحيدي في «الهوامل والشوامل»: «ربما سرت العداوة في الأولاد كأنها بعض الإرث، وربما زادت على ما كانت بين الآباء».

والبحث عن البديل في الصورة النمطية السلبية للآخر، يستوجب البحث في آليات إنتاج هذه الصورة، وتعويضها بآليات جديدة قادرة على صياغة صور ثقافية إيجابية، أو لنقل متعاونة ومتعايشة، لأن أزمة الصورة الثقافية النمطية عن الآخر هي المسؤول الأساسي عن الصراعات، والمعمق للهوة بين الأطراف بصفة عامة.

والحديث عن آليات إنتاج الصورة الثقافية يقود إلى العلاقة التي يمكن أن تربط الحضارات وتجعلها في تفاعل مما يبني داخلها تمثُّل الآخر، وهو ما يحدد مستقبل العلاقات بين الأمم والحضارات. فإن كان الآخر عدوًّا، وصيغت صورته

بناء على هذا الأساس، فإن الاطلاع عليه لم يكن كافيًا ولا شاملاً، بل تكونت أحكام مسبقة حوله بناء على المخيال، فترسبت صور ثقافية سلبية.

إن المشكلة بين الثقافات ليست في عدم وجود حوار بينها، وإنما في عدم التعارف فيما بينها، والانقطاع عن تكوين هذه المعرفة، وسيادة الجهل أو الفهم المنقوص، أو الصورة النمطية والسطحية في المعرفة. لذلك، فإن كل حضارة غالبًا ما تصور مشكلاتها مع الحضارات الأخرى على أساس عدم المعرفة السليمة أو الصحيحة بها، فيبقى جانب الصراع والتصادم هو الطاغي والأبرز.

وفي معنى التعارف، نجد أنه يعني وجود طرفين غريبين يفترض بينهما اختلاف ولكنهما يتميزان بالرغبة في كشف صورة الآخر من خلال المعرفة والتواصل. إذن فالرغبة في معرفة الآخر هي أساس التعارف باعتبار أن النية من اللقاء أو التواصل ليست طمس الآخر، ولا إبراز التعالي عليه، ولا التصادم معه، ولا استبطانه، وإنما قبول الآخر كما هو من خلال التعرف عليه. فتقترن المعرفة بالقبول مبدئيًا وبالابتعاد عن النمطية والأحكام المسبقة. لأن التعارف يفترض أن الأنا يجهل الآخر ولا يسقط عليه أحكامًا، فيكون الخروج من دائرة الجهل والغموض إلى نور المعرفة والوضوح. فالتعارف هو الجسر الذي يربط بين الجماعات المتنوعة والمختلفة ولكن لا تعارف من دون معرفة، ولا يفترض مسبقًا تجاوز الاختلاف بقدر ما يفترض قبوله كنتيجة حتمية للتعارف.

يقول الإمام علي ﷺ أن «الناس أعداء ما جهلوا»، فالإشكال في العلاقة بالآخر ليس في مستوى الحوار، بقدر ما يكون في ما لدي من رصيد معلوماتي حوله، لأن ما أعرفه عنه هو في الواقع ما يشكل موقفي الأولي والأساسي منه، إن معرفة الآخر هي الأساس في التقارب بين الشعوب، ذلك أن الصورة النمطية التي تظل راسخة في الأذهان، والأحكام المسبقة التي تبنى عن الغير، لا يمكن أن يغيرها الحوار لأنها تظل خلفية الحوار ذاته، بل تبقى كترسبات ثابتة في التكوين الثقافي للفرد وتصبح جزءًا من أفكاره.

إن نظرية «تعارف الحضارات» برأيي هي الحل الأجدى في تكوين صور ثقافية واقعية عن الذات والآخر، وإتاحة الفرصة للتفاعل التلقائي والاختيار الواعي، فتبنى العلاقة مع الآخر على أسس من التعارف والتفاعل والتعايش بعيدًا عن الوهم والجهل، وتقدم الحل للخروج من المآزق العالمية للصراعات، وتقريب المسافات بين الأفراد والشعوب، وإتاحة الفرصة لها لاختيار تمثلها للآخر بناء على معاييرها القيمية، وبناء على معرفتها بالآخر ليصبح الاختيار هو عماد التفاعل والتلاقي والتلاقح بعيدًا عن الأيديولوجية والبراغماتية.

فالتعارف بين الحضارات هو الذي يحدد مستويات الحوار والتعاون ويثريهما، ثم يثمرهما، فهو يمهد لمعرفة الآخر على حقيقته، وتصحيح الصورة المسبقة عنه، إذ كثيرًا ما رسمت الثقافات صورًا نمطية لغيرها، لذلك كلما زادت قابلية التعارف في ثقافة ما وجدنا الحوار لديها أرقى وأجدى، وسهل التواصل معها.

ومن أهمية التعارف أنها تجعل الصورة الثقافية للآخر مطابقة أو أنها قريبة من الواقع، إذ تكمن أهمية الصورة الثقافية عن الغير بغض النظر عن محتواها الذي يمرر للآخرين واقعًا كان أو خياليًّا، فإنها تظل راسخة في مخيلتنا ونستحضرها متى احتجنا إليها. فالتعارف يجنب الخطأ والتراكم، «لكي نتعامل مع أي شيء لا بد أن نعرفه، وإلا فلربما نقوم بتحطيمه، ونحن نريد إصلاحه، أو ربما انفجر فينا ونحن نريد أن ينفجر في عدونا»[١].

إن أول ما يتبادر إلى الأذهان عند الحديث عن «آخر»، هو البحث: من هو هذا الآخر؟ ماهيته؟ هويته؟ وبالتالي بحث لمعرفته، وإزالة ستار الغموض عنه، فلا نبحث بداية عن محاورته بقدر ما تكون حاجتنا لمعرفته، فأثناء التعارف يحمل كل طرف هويته معه.

فيمسّ تعارف الحضارات الهوية الثقافية، إنه إطلالة واعية بالهوية الذاتية على الهوية الآخروية، إنه لقاء بين كينونتين في إطار من التقارب تفرضه المعرفة بالآخر، فتتعرف الهويتين الثقافيتين للحضارتين اللتين التقيا في إطار من الندية، فالصدام أو الصراع هو في الواقع خوف من الطرفين على الهوية الثقافية، طرف يخاف تفوّق الآخر فيحاول احتواء هويته، وطرف يخشى أن تذوب هويته في الآخر وهو ما يحدث الصدام لأن قوة الحضارة تكمن في هويتها الثقافية.

---

(١) هادي المدرّسي، لئلا يكون صدام حضارات: الطريق الثالث بين الإسلام و الغرب، دار الجديد، ط١، بيروت، ١٩٩٦، ص٩٩.

إن نظرية تعارف الحضارات كأساس ومرجع لصياغة تمثلنا عن الآخر، تعتبر النظرية الأجدى في إرساء الإنسانية باختلافاتها وتنوعها على برّ من التعايش والتعاون، وتجنبها الصدام والصراع، فالصورة الثقافية المنتجة على أساس التعارف هي الصورة الحقيقية لذواتنا وللآخر، لأنها نشأت بناء على معطيات تمثل في جوهرها قبول الآخر، انطلاقًا من احترام الهويات الثقافية. فمعرفة الآخر هي تعرّف على هويته، واعتراف ضمني بنسبية الثقافات واختلافها وابتعادها عن النظرات التفاضلية المركزية، فكل حضارة كما أعطت وأضافت فقد أخذت من سابقاتها وبنت أساسها على أساس تواصلي، فالحضارات تتكامل ولا تتناقض، لأن مفهوم الحضارة في ذاته يحمل معنى الرقي.

إن صدام الحضارات وصراعها وتدافعها العدائي واقع، لا نريد إنكاره ولكننا نريد أن نلون مستقبله بأمل مشرق في أن تتعارف الحضارات وتتحاور، فتتفاهم وتتعايش وتتكامل ولا تتصارع. ودور التعارف بين الحضارات دور ريادي بل دور مصيري للإنسانية، لأنه الأساس السليم الذي يكوّن صورة عن ذواتنا وصورة عن الآخرين في إطار من المبادرة لمعرفة الآخر وليس لدحضه، فبفضل التعارف «لا يبقى الآخر مجهولاً، وبالتالي عدوًّا وعنصرًا مسببًا للخوف، فنحن نخشى الآخر ما دمنا نجهله، فإذا ما عرفناه لم يعد كذلك، وإذا تحررنا من عقدة الخوف

من الآخر أمكننا تقبل وجوده، بل قبول التعايش معه»[١]، فيكون التسامح معه، «مع ذلك الذي لا نحبه، مع ذلك الذي لا نعتبره أبدًا كأنفسنا»[٢].

ورغم المعطيات الماضية والآنية في ما تحمله الأنا عن الآخر من عداء وسلبية أميل إلى القول بأن عصر الانفتاح الذي نعيشه في الزمن الراهن، سيفرز، بالرغم من كل الحروب والنزاعات، تكاملاً حتميًّا بين الأنا والآخر، فرغم أن التنوع الثقافي والحضاري بات مصدرًا للشر فإنه سيصبح مصدرًا للثراء، لأن الأفكار والتصورات المبنية على الرفض والنبذ، كانت بالأساس قائمة على رفض سببه الجهل بالآخر، والأمل في التعارف الذي يبدد غشاوة الجهل، ويحول العنف إلى تعارف والتعارف إلى تعايش والتعايش إلى تفاعل وتناغم.

وبالتالي إن وقع الصورة الثقافية عند توجيهها نحو الإيجابية، يجعلنا نقول بأن الأجدى ملاقاة المتعدد (عقائديًّا أو فكريًّا أو حضاريًّا أو منهجيًّا أو لغويًّا.....) وليس الحرب معه؛ لأن الأنا تزدهر مع الآخر وليس بدونه. وآلية ملاقاة المتعدد في الاختلاف تتمثل في نظرية تعارف الحضارات التي تهيئ أرضية تلقائية غير مُؤدلجة، بل ساعية إلى تجاوز الخلاف بملاقاة الاختلاف في رحاب التناغم والتعارف والاكتشاف، وتكوين صورة واعية وحقيقية عن الذات والآخر بعيدًا عن التشويه.

(١) زكي الميلاد، تعارف الحضارات، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٦، ص ١٤٧.

(٢) سمير الخليل، توماس بالدوين، بيتر نيكولسون، كارل بوبر،ألفريد آيير، التسامح بين شرق وغرب: دراسات في التعايش والقبول بالآخر، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، ط١، بيروت، ١٩٩٢، ص١٣.

ولعل التاريخ خير شاهد بنماذج مختلفة من تحوّل صورة الآخر من السلبية إلى الإيجابية بفضل التعارف الذي أفرز تعايشًا فتفاعلاً حضاريًا. ونضرب من ذلك ما تلوّن به تاريخ الصور الثقافية الإسلامية النصرانية بفترات من التعايش والتفاعل أبرزها كان بين العالم الإسلامي والعالم النصراني الشرقي، مع اعتبار فترات تعايش وجيزة مع نصارى الغرب باعتبار الاحتكاك الذي حدث أثناء الحروب الصليبية، فإمكانية التعايش الفعلي بين الإسلام والنصرانية موجودة كممارسة واقعية.

إن التعايش لا يكون إلا بالتعارف، فمما يذكره أسامة بن منقذ في مذكراته، أنه كانت تربطه بالصليبيين صداقة وودّ حتى أنهم ينادونه بعبارة «يا أخي»[١]. ويقول أيضًا: «فكنت إذا دخلت المسجد الأقصى وفيه (الداوية) وهم أصدقائي»[٢].

فابن منقذ هنا يعترف صراحة بعلاقة الصداقة التي تربطه بالصليبيين، وبلغت الصداقة الحميمة بينه وبين أحد الفرسان الصليبيين أنه طلب من أسامة أن يرسل معه ابنه إلى أوروبا عند عودته، وأن يتربى تحت رعايته، فرفض أسامة رده في لطف متعللاً بأن «جدته شديدة الكلف به»، كما أنه عبّر عن دهشته من طلب هذا الفارس الصليبي[٣].

(١) أسامة بن منقذ، كتاب الاعتبار، تحرير فيليب حتى، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت ، ص١٣٢.
(٢) المرجع السابق، ص١٣٤.
(٣) المرجع السابق، ص١٣٢.

ويذكر ابن شداد أنه عندما طال أمد القتال بين الصليبيين والمسلمين أمام مدينة عكا عام ١١٩٠م، «أنس البعض بالبعض بحيث أن الطائفتين كانتا تتحدثان وتتركان القتال، وربما غنّى البعض ورقص البعض لطول المعاشرة، ثم يرجعون للقتال بعد ساعة»[1].

وبالتالي فإمكانية الصورة الثقافية الإيجابية عن الآخر مطروحة، فإن كانت الحرب بما يعنيه المصطلح من عداء ودحض قد أشرقت منها حضارة وبزغت رغم الصراع علاقات ود وتعارف بين النصارى والصليبيين، فكيف بنا زمن السلم؟

إن الحاجة إلى التعارف حاجة إنسانية طرحتها النظريات وتؤكدها الوقائع، فما الإسراع إلى الآخر الإسلامي وكذلك إلى الآخر الصليبي بعد انقضاء المعارك، زمن الحملات الصليبية لتبادل الممارسات اليومية، إلا عودة للأصل الإنساني الذي يمد يد التواصل تلقائيًّا.

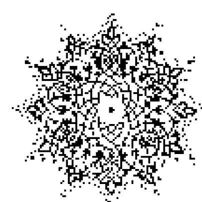
إجمالاً، قدمنا هذا النموذج لإبراز أن ثمرة التعارف بين الحضارات تذيب الخلافات والصراعات؛ لأن التعارف يجعل الأنساق الثقافية للآخر مقبولة في ذواتنا وفي ثقافتنا. فرغم أن قبول الآخر في المجال العقائدي «يكون أصعب منه في مجال قبول الآخر بين الأسر المتجاورة أو القبائل المتناحرة، بل وحتى القوميات والسلالات المختلفة التي يجمعها وطن واحد.. وتكون نقطة البداية غالبًا هي

(١) بهاء الدين بن شداد، النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية: سيرة صلاح الدين، تحقيق جمال الدين الشيال، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٤ص١٦٧.

لقاء الآخر ثم الحوار معه، ويتحول الحوار إلى فهم قبل أن تتحول المشاعر الإنسانية إلى (قبول)، وقد يمتد الأمر فتتحول المشاعر إلى وفاق وتعاون»[(١)].

إن إمكانية التفاعل الإيجابي بين الحضارات ممكنة يثبتها التاريخ كما تثبتها النظريات، وخاصة التعارف بين الحضارات كحل يمكن أن يقوم بمهمة تصحيح الصور الثقافية المشوهة عن الآخر التي تتوارث جيلاً بعد جيل، وعن جهل بحقيقة الآخر ومفاهيمه، للتخلص من أثر الموروث التاريخي في الوعي العام، وطرد الأنماط المتجمدة عن الآخر. فالتعارف هو الذي يمكن من تجاوز الإطار الثقافي المشحون برفض الآخر، والخوف منه «كالإسلاموفوبيا» المنتشرة الآن في أوروبا وأمريكا.

(١) ميلاد حنا، قبول الآخر: فكر واقتناع وممارسة، دار الشروق، ط١، مصر، ، ١٩٩٨، ص ٢٧.

 تعارف الحضارات.. والمنظومات القيمية

عاصم حفني

تمهيد

تمثل المنظومة القيمية مكونًا هامًّا لكل حضارة، وعلامة مميزة في تحديد هويتها، كما أن لكل حضارة، ما يمكن تسميته بالكود القيمي، الذي يتعين معرفته والإلمام به عند الرغبة في معرفة الآخر والحوار معه، بهدف فهمه فهمًا جيدًا، والتعايش معه، والحد من الأحكام المسبقة التي تعمق الخلاف وتذكي الكراهية وربما تؤدي إلى الصراع، وعليه فلا يمكن تصور حوارًا جادًا وفاعلاً ومثمرًا للحضارات دون معرفة موضوعية لمكونات كل حضارة.

وتحاول هذه الدراسة في مداها البعيد، مقاربة بعض صور المنظومة القيمية في الحضارتين الإسلامية والغربية، واضعة نصب عينيها أن العلاقة بين الحضارتين متأزمة تاريخيًّا، ومسكونة في الغالب بصور عدائية بين الطرفين، ولم تخل من صراع مسلح[1]، وهو ما أدى إلى خلق تصور عام عند أفراد كل حضارة عن الأخرى.

---

(١) حول علاقة الإسلام بالغرب على المستوى التاريخي والثقافي والديني انظر: مراد هوفمان: الإسلام كبديل، ط ٢، مكتبة العبيكان، الرياض ١٩٩٧، ص ٢١-٣٥.

هذا التصور يتسم عمومًا بالسلبية والحط من قيمة الآخر، بينما ينظر أبناء كلتا الحضارتين لحضارته على أنها أصل القيم والمبادئ والأخلاق، ولا صلاح للكون إلا باتباع تلك القيم، ولا تخلو هذه القناعات من جوانب عاطفية في أغلب الأحيان أو من الإعلاء من الأنا في مقابل الآخر[١]، إما انطلاقًا من المنجزات العلمية والتكنولوجية من جانب الغرب، أو انطلاقًا من الموروث الثقافي الذي وصل إلى الذروة في فترات تاريخية معينة من جانب المسلمين.

كما أن للعقيدة والدين دورًا هامًّا في التصور الحضاري عن الآخر خاصة في العقلية الإسلامية؛ إذ يرى المسلم أنه معتنق لخير الديانات وآخرها، ومن ثم فكل ما ينبثق عن هذا الدين من قيم ومبادئ، هو خير لكل البشرية وواجب التعميم والتطبيق في كافة أنحاء العالم.

وفي المقابل نرى الحضارة الغربية تتمسك بقيمها وصلاحيتها للبشرية كافة، سواء كانت تلك القيم نابعة من الدين المسيحي أو من التجربة العقلية البحتة، وهو الغالب الأعم في الحضارة الغربية وخاصة الأوروبية، إذ يسود الفصل

---

(١) نقصد بالأنا هنا كل منتم للحضارة العربية الإسلامية دينًا أو ثقافة، وعليه يكون الآخر كل مغاير للأنا على هذا النحو. لمزيد من علاقة الأنا بالآخر تاريخيًّا وثقافيًّا انظر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، أعمال غير منشورة، جـ ٤، تحقيق وتقديم فيصل بدير عون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠١١، وخاصة فصل "الأنا والآخر" ص ١٩-٢٠٥.

بين الدين والدولة، أو بعبارة أدق بين الكنيسة والدولة على تفاوت درجاته من دولة إلى أخرى، وهو ما يعرف بالعَلمانية بحسب معناها الشائع(١).

ونحن هنا لا ننكر على أبناء كلتا الحضارتين حقهم في الاعتزاز بحضارتهم ومنجزاتها، كما لا نضع جانب العقيدة موضع البحث؛ نظرًا لأن العقيدة الدينية والإيمان يقومان في جوهرهما على التصديق الذي لا يخضع للبحث العلمي، وكل ما يمكن دراسته علميًّا في العقيدة هو الجانب العملي منها؛ أي صور تطبيق هذه العقيدة، وأثره على علاقة الفرد بالمجتمع، أو علاقة أهل عقيدة ما بأهل عقيدة أخرى.

- **هدف الدراسة**

انطلاقًا من أن العالم يعيش مرحلة متقدمة من العولمة، تحاول فيه القوى العظمى نشر قيمها وتعميمها بطرق متعددة، خاصة في ظل اتساع وتنامي وسائط الاتصال مما يؤدي إلى إحساس الثقافات التي لا تتمتع بنفس القدر من القدرة على نشر ثقافاتها أنها مهددة بزوال خصائصها الثقافية المميزة، الأمر الذي قد

---

(١) لا يعنينا هنا تناول مصطلح "العَلمانية" بمفهومه الفلسفي والتاريخي وأسلوب تطبيقه المتنوع في دول الغرب بداية من النموذج الفرنسي مرورًا بالألماني ثم الأيرلندي والبريطاني فضلاً عن النموذج الأمريكي؛ فهذا يحتاج إلى دراسة تفصيلية مستقلة. إلا أن التصور الإسلامي الشائع المسكون بالسلبية عن العلمانية بوصفها معادية للدين ومضادة له وتتساوى مع اللادينية والإلحاد يلعب دورًا هامًّا في الحكم القيمي على الآخر؛ ولذا تحتاج مثل هذه المفاهيم إلى دراستها داخل منظومتها الحضارية ورؤيتها بعين الآخر حتى تُقوَّم تقويمًا موضوعيًّا، وهذا لا يعني تحسينًا أو تقبيحًا لها أو ضرورة تطبيقها في حضارة الأنا، بقدر ما يعني الفهم الموضوعي لمكونات حضارة الآخر في إطار التعارف الحضاري.

يدفع في كثير من الأحيان إلى رفض ثقافة الآخر بل ومهاجمتها، مما يضع أبناء الحضارة الإسلامية بين مطرقة ضرورة التعاطي والتحاور مع الثقافات الأخرى في عالم تكاد تذوب فيه الحواجز من ناحية، وبين سندان الحفاظ على الهوية الإسلامية من الانصهار في الثقافات الغريبة عنها من ناحية أخرى.

انطلاقًا من ذلك تهدف الدراسة إلى مقاربة بعض الظواهر والمنطلقات المتعلقة بالحكم على قيم ومبادئ كل من الحضارة الإسلامية والغربية، ولا تستطيع هذه الورقة ادعاء الإلمام بكل تلك المنطلقات، ولكن ستبرز أهمها في رأي مؤلفها بهدف الإسهام في إيجاد أرضية مشتركة للحوار الحضاري، الذي لا بديل عنه في ضوء صيرورة العالم قرية واحدة.

يقتصر الحديث هنا على بعض مظاهر المنظومة القيمية الأخلاقية المبينة لخصائص كلتا الحضارتين الإسلامية والغربية، وكيفية التعاطي مع تصور كل حضارة عن قيم الأخرى، ودور ذلك في دعم الحوار الحضاري أو تعطيله، ونظرًا لأن هذه الورقة ستعرض في محيط الثقافة الإسلامية وتخاطب القارئ العربي على الخصوص، فستكتفي بعرض أمثلة على تصورات الحضارة الإسلامية عن قيم الحضارة الغربية، وأثر ذلك على التعارف والحوار الحضاري البنَّاء سلبًا أو إيجابًا، مع بيان ما إذا كانت هذه التصورات مبررة، موضوعيًّا أم تعوزها الدقة، هذا لا يعني أي تفضيل للحضارة الغربية على الإسلامية كما لا يشير إلى أن التصور الغربي عن المنظومة القيمة عند المسلمين تصورًا منضبطًا لا يحتاج إلى مراجعة.

• منهج الدراسة

ستسلك الدراسة في عرضها لصور تعاطي الأنا المسلم مع الآخر غير المسلم المنهج النقدي، وهنا سنحاول تجنب الطريق الأسهل غالبًا من مخاطبة المشاعر العربية ودغدغة عواطفها عن طريق الحط من قيم الآخر، ورفع قيم الأنا وذكر ما جاء في التراث ممجدًا في الحضارة العربية الإسلامية وهو ما قد يروق للبعض، على العكس من ذلك سنسلك الطريق الوعر، لأن كاتب هذه السطور يعتقد أن إبراز سلبيات نظرة الأنا للآخر تساعد أكثر في تقييم الذات وتشجيع ثقافة نقد الذات، التي من شأنها أن تدفع للأمام ساعية إلى الأجود دائمًا وعدم الركون إلى ما أنجزه المرء.

وتجدر الإشارة إلى أن مصطلح «نقد الذات» المنشود ليس بغريب من حيث معناه ومقصده عن الثقافة الإسلامية، إذ يعرف فيها بمحاسبة النفس التي جاء الحض عليها في الأثر المنقول عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا»(١)، واستخدامنا لمصطلح «نقد الذات» بديلاً عن محاسبة النفس لا يعني بالضرورة تفضيل أحدهما عن الآخر، وكما يقول علماء الأصول العبرة بالمعاني لا بالألفاظ والمباني.

---

(١) ورد ذلك الأثر في مصنف ابن أبي شيبة وفي كتاب الزهد في مسند أحمد، إلا أن الألباني عده ضعيفًا، وما يعنينا هنا أن مصطلح «محاسبة النفس» معروف في اللسان العربي.

وفي السطور التالية سنحاول عرض أمثلة على بعض ظواهر التعاطي القيمي مع الثقافة الغربية، تلك الأمثلة التي نعتقد من وجهة نظرنا أنها ضرورية ومؤثرة في تعارف الحضارات.

١- التعميم ضد التعارف

أول ما يقف حائلاً في سبيل تعارف الحضارات، ويعوق عملية الحوار ويذكي تعظيم الأنا ويكرس للفكر الإقصائي، هو التعميم والنظر إلى حضارة ما باعتبارها كتلة واحدة صماء، ويقع في هذا التعميم أبناء كلتا الحضارتين الغربية والإسلامية وإن كانت ظاهرة التعميم ملحوظة بشكل أكثر عند أبناء الحضارة الإسلامية، الأمر الذي يمكن إرجاعه إلى تدني المستوى التعليمي والثقافي في العالم الإسلامي والعربي منه بالتحديد.

ومن الملفت للنظر أن هذا التعميم يقع فيه أيضًا بعض المثقفين؛ فمثلاً يقول الدكتور عبد الحميد أبو سليمان رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، واصفًا الإنسان الغربي على العموم: «فكان أن تخلى الغربي عن الدين، لذلك يحلو له أن يصف نفسه بأنه «أجنوستك Agnostic» وليس ملحد، فهو لا ينكر أن هناك شيء فيما وراء الطبيعة، لكنه في الوقت نفسه لا يؤمن بالمسيحية، فهو الآن إنسان مادي وليس له مرجعية على الإطلاق، فوسيلتك لأن تفهم الفكر الغربي أو التاريخ الغربي الآن هو أن تعرف قانون الغاب[1]».

---

(١) انظر: حوار للدكتور عبد الحميد أبو سليمان مع شبكة «أون إسلام» منشور بتاريخ ٢٠١١/٥/١٣ تحت الرابط التالي:

=

فمع أنه لا يمكن إنكار شيوع مبدأ «اللاأدرية Agnosticism» خاصة بين أوساط المثقفين في الغرب، ذلك المبدأ الذي لا يعتقد في وجود إله، ولا ينفي إمكانية وجوده، نظرًا لأن «اللاأدرية» لا يملك دليلاً على هذا أو ذاك، مع ذلك لا يمكن تعميم هذا الاتجاه الفلسفي على الغرب كافة، فماذا إذًا عن الكنيسة الكاثوليكية وأتباعها الذين يزيد عددهم عن مليار و١٨١ ألف عضوًا بحسب آخر إحصائية عام ٢٠٠٩[1]، فضلاً عن أتباع الكنيسة البروتستانتية والأرثوذكسية.

كما يحلو للبعض أيضًا، في إطار تعظيم الأنا والاعتزاز بالجانب الروحي المتسامي في الإسلام، الذي لا يغفل الشق الحيواني في الإنسان -وهو اعتزاز مبرر دون شك- يحلو له أن ينفي الجانب الروحي عن الحضارة الغربية تمامًا، إذ يرى الدكتور عبد الحميد أبو سليمان مجددًا أن الأوروبي أغفل ثنائية المادة والروح (وانتصر للجانب المادي والحيواني فيه على الجانب الروحي، لذلك عندما حاول الاتحاد الأوروبي جعل الديانة المسيحية رافدًا من روافد الثقافة الأوروبية رفض الأوروبيون هذا الأمر، وطالبوا بثقافة أوروبية وليس مسيحية[2].)

= :http://www.onislam.net/arabic/madarik/culture-ideas/130488-concepts-and-values.html

(آخر اطلاع: ٢٠١٢/٤/٤)

(١) انظر آخر إحصاء للكنيسة الكاثوليكية في كتابها السنوي لعام ٢٠١١ تحت الرابط التالي:

https://www.zenit.org/article-22569?l=german&utm_campaign=germanweb&utm_medium=article&utm_source=zenit.org/g-22569

(آخر إطلاع: ٢٠١٢/٤/٤)

(٢) انظر الحوار المشار إليه سابقًا في هامش رقم ٥.

ومع أن الدعوات بتنحية الديانة المسيحية من العوامل المكونة للثقافة الغربية موجودة بالفعل، خاصة عند من ينكرون وجود الإله كالملحدين أو من يتشككون في وجوده كاللاأدريين؛ إذ ينظر هؤلاء وأولئك إلى الدين بوصفه منتجًا ثقافيًّا بحتًا، إلا أنه رغم ذلك لا يمكن تعميم هذه الرؤية على الغرب كافة، فبغض النظر عن حضور الكنائس وتعداد أتباعها المشار إليه سابقًا فهذه أنجيلا ميركل المستشارة الألمانية ورئيسة الحزب المسيحي الديمقراطي -الذي يعد مجرد وجوده واعتلائه السلطة في ألمانيا دليلاً على الطابع المسيحي لأوروبا- تؤكد وبقوة على الهوية المسيحية لأوروبا، والأصول المتجذرة للمبادئ المسيحية في العقلية الغربية، وإن كان هذا غير حاضر بقوة في دستور الاتحاد الأوروبي، الأمر الذي تعرض لنقد شديد على مستوى الساسة والمجتمع وعلى رأسهم المستشارة الألمانية ميركل ذاتها، بعكس ما جاء على لسان الدكتور عبد الحميد أبو سليمان(١).

ومن جانب آخر، لا يعني البعد عن الدين أو إنكاره أو عدم الاعتراف به كرافد من روافد الثقافة، نفي الجانب الروحي عن الإنسان بالكلية، لأن الجانب الروحي والأخلاقي غريزة طبيعية في الإنسان زوده الخالق جل وعلا بها؛ إذ كرمه عن الحيوان، كما جاء في قوله جل شأنه: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ

---

(١) قارن تقريرًا عن نقد المستشارة الألمانية لعدم حضور المرجعية المسيحية في دستور الاتحاد الأوربي بمجلة "فوكس" تحت الرابط التالي:

http://www.focus.de/politik/ausland/eu-verfassung_aid_123057.html

(تاريخ آخر اطلاع: ٢٠١٢/٤/٠٥)

وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾[الإسراء: ٧٠].

وكما سخر له كافة المخلوقات الأخرى لخدمته، بغض النظر عن ديانته ﴿ أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً ﴾[لقمان: ٢٠].

ويلتقي هذا التكريم الإلهي للإنسان مع النظرية الفلسفية القديمة التي ترى أن وحده الإنسان مَن يستطيع أن يكون أخلاقيًّا، ويتحمل أمانة القيم وهو الفارق بينه وبين الحيوان[(١)]؛ ومن ثم فهذا الغربي الملحد[(٢)] يهتم بالفن والجمال والموسيقى والزهور وبالرفق بالحيوان ناهيك عن حقوق الإنسان[(٣)]، وله في كل ذلك إنجازات لا تخطئها العين ولا ينكرها أي منصف.

مثل هذا التعميم يسري أيضًا، على حكم البعض بكفر الديمقراطية أو أن الديمقراطية تعني ترك الدين والتحرر من الأخلاق، قياسًا على بعض ظواهرها السلبية التي لا تتفق مع منظومة القيم الإسلامية، مثل الإباحية الجنسية

---

(١) حول الأخلاق كطبيعة في الإنسان بجانب الحيوانية انظر: محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص ١٥-١٩.

(٢) ليس المقصود هنا تعميم الإلحاد على كل غربي ولكن المقصود بالحديث هو الغربي الذي لا يتبع أي دين.

(٣) حول حقوق الإنسان في الإسلام وتاريخ نشأتها في الغرب وأحقية الغرب أن يفخر بما حققه فيها انظر: مراد هوفمان، الإسلام كبديل، ط٢، مكتبة العبيكان، الرياض ١٩٩٧، ص ١٨٧-١٩٤.

والشذوذ الجنسي، وكلاهما ظواهر عرضية لا تعبر عن المجتمع الغربي بالكلية كما سيأتي بيانه[١].

وهنا يجب التفريق بين القانون الأخلاقي والقانون السياسي، إذ يقتصر الأخير على تنظيم السلوك الخارجي للأفراد داخل المجتمع، بينما يترك لقواعد الدين ومبادئ الأخلاق تهذيب الأمور الداخلية والسلوك الفردي[٢].

٢- المبدأ بين الأصل والغاية

السؤال عن الأصل أو الغاية في مبدأ ما، لا يخدم غالبًا عملية التعارف بين الحضارات، كما أن له في العادة أثرًا معوقًا في حوار الحضارات؛ إذ لا يؤدي الجدل مثلاً حول رؤية الفيلسوف البريطاني برتراند راسل (١٨٧٢ـ١٩٧٠ Bertrand Russel)، أنه عليك أن تفعل الخير لأنه خير لا لأنه يصعد بك إلى السماء[٣]، وبين الرؤية الإسلامية التي تقول بوجوب فعل الخير لأن الله تعالى أمر به ووعد بالجنة جزاءً له، لا يؤدي هذا الجدل إلى التقارب في الحوار، ومن الأجدى التركيز على قيمة الخير ذاتها، مع ترك أمر تحديد الأصل والغاية لكل حضارة حتى يكون لها ما يميزها.

---

(١) انظر: أحمد شوقي الفنجري، مفاهيم خاطئة تؤخر المسلمين، ط ٢، مكتبة مدبولي، القاهرة ، ٢٠٠٧، ص ٦٣ وما بعدها.

(٢) انظر: إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، دراسة في فلسفة الحكم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠١٠، ص ٧٦.

(٣) انظر: أميرة حلمي مطر، مقالات فلسفية حول القيم والحضارة، مكتبة مدبولي، القاهرة (بدون تاريخ)، ص ٥٠، وللمزيد حول مبحث الخير وبواعثه انظر مصطفى عبده: فلسفة الأخلاق، ط ٢، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٩، ص٢٩-٣٢.

ويعد مبدأ الأخلاق في حد ذاته أحد المكونات الهامة للحضارة الإسلامية، كما أن مكارم الأخلاق تمثل مقصدًا من مقاصد الرسالة المحمدية إذ يقول (ص) «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق[١]»، كما حث القرآن الكريم على الأخلاق وأهميتها وهو ما يستمد من وصفه تعالى لنبيه الكريم ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[القلم/ ٤].

فلهذا ولغيره كانت الأخلاق عند الأنا عنصرًا هامًّا في الحكم على الآخر، وغالبًا ما يرد على لسان الأنا أن الآخر يعاني من الانحطاط الأخلاقي والقيمي؛ ولذا سنعرض هنا لمبدأ الأخلاق في الحكم على الآخر بشيء من التفصيل[٢].

في ما يتعلق بالأصل والغاية يرى محمود زقزوق أنه لا فرق بين علم الأخلاق الفلسفي والديني من حيث الهدف، فكلاهما يطمح على وضع مثل عليا أمام الإنسان متمثلة في مبادئ وقيم أخلاقية، ولكن الفرق بينهما أن علم الأخلاق الديني يهوديًّا كان أو مسيحيًّا أو إسلاميًّا، يعتمد على الوحي السماوي ومن ثم لا يرى ضرورة للبحث العلمي في تحديد الخير والشر والفضيلة والرذيلة التي وضع الدين أسسها وأمر بمراعاتها، أما علم الأخلاق الفلسفي فيعتمد في ذلك كله على العقل، كما يؤكد زقزوق على أن علم الأخلاق الفلسفي لا يرفض

---

(١) انظر الحديث في مسند أحمد برقم ٨٧٢٩؛ وفي البخاري، كتاب الأدب برقم ٢٧٣.

(٢) لا يعد مبدأ "الأخلاق" معيارًا عند الأنا في الحكم على الآخر فقط، بل يحضر أيضًا عند التوصيف والتحذير من رأي جديد يخالف ما توارثته الأجيال مما قد يعوق حرية الفكر، لذا يحتاج مفهوم "الأخلاق" في رأينا إلى تحديد دقيق خاصة فيما يتعلق بجوانبه الثابتة والمتغيرة حسب الأعراف.

الأخلاق المبنية على أساس ديني، ولكنه لا يجعل هذا الأساس موضع بحثه ومن هنا فلا ضرورة للتعارض بينهما[1]، ومن ثم تعد هذه التفرقة بين الأصل والغاية من وجهة نظرنا مثالاً جيدًا على محاولة التعارف الحضاري ومدخلاً معتبرًا للحوار.

من جانب آخر، لا يمكن الجزم أن أصل الأخلاق في الحضارة الغربية هو العلم أو العقل فقط، بينما أصلها في الحضارة الإسلامية هو الدين، لأن جدلية أصل الأخلاق التي تدور بين العلم والدين، وكذلك جدلية الأخلاق والعلم أيهما أصل للآخر قضية فلسفية لم تحسم في الغرب، مع التسليم بأن عصر التنوير الغربي بوصفه ردة فعل قوية على معاداة الكنيسة للعلم، مال إلى اعتبار العلم أصلاً للأخلاق، وهو ما يظهر جليًا في كتابي «نقد العقل المحض» و«نقد العقل العملي» للفيلسوف الألماني (Imanuel Kant) إمانويل كانت (١٧٢٤-١٨٠٤).

رغم ذلك فإن «كانت» فرّق بين تنفيذ الواجب خوفًا من القانون، وتنفيذه انطلاقًا من مبدأ الأخلاق، بأنك في الحالة الأولى بعكس الثانية تنفذ القانون دون أن تحترمه؛ ومن ثم رفض ربط المبدأ الأخلاقي بالأثر المترتب على الفعل[2]، واعتبر أن ترك السرقة مثلاً لا يعد عملاً أخلاقيًا إلا إذا صدر عن قناعة ذاتية

---

(١) انظر: محمود حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، دار القلم، ط ٣، الكويت ١٩٨٣، ص ١٣ والتي تليها، وبشكل أكثر تفصيلاً ص ٧٠-٧٥.

(٢) انظر: إمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة بدون تاريخ، ص ٢٧ وما بعدها.

بوجوب ذلك دون الخوف من القانون أو البشر أو أي باعث مادي آخر(١). ولعل هذا يلتقي مع الرؤية الإسلامية التي تحض على فعل الخير خالصًا لوجه الله تعالى دون انتظار الأثر المباشر في الدنيا(٢).

ونفس الأمر ينطبق على قضية حقوق الإنسان، فليس من المهم ولا المجدي التساؤل عما إذا كان أصل حقوق الإنسان غربيًّا أو إسلاميًّا(٣)، عقليًّا فلسفيًّا بحتًا أو دينيًّا (إلهيًّا) صرفًا(٤)، بل المهم والأجدى في نظرنا هو العمل على إعلاء قيم حقوق الإنسان من حيث المبدأ كقاسم مشترك بين الحضارتين الإسلامية والغربية، ولعله يضاف إلى الإعجاز الإنساني للسان القرآني -إن صح التعبير- أنه دائمًا ما يستخدم لفظ «الناس» أو «بني آدم» وليس «المؤمنون» عندما يدور الحديث عن العلاقات الإنسانية بين البشر بعضهم البعض بغض النظر

---

(١) لمزيد من نظرية الواجب عند كانت انظر زقزوق: مقدمة في علم الأخلاق، مرجع سابق، ص ١٢٠-١٢٣، وكذلك محمد مهران رشوان: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص ١٥٢-١٥٥.

(٢) قارن الآيات القرآنية التي تحض على البذل بالنفس والمال ابتغاء مرضاة الله تعالى مثل سورة البقرة، آيات ٢٠٧، ٢٦٥، والنساء، آية ١١٤.

(٣) استخدام صفة الغربي الجغرافي مقابلاً للإسلامي العقدي الفكري تعوزه بعض الدقة، إلا أنه له ما يبرره حيث يرتبط الغرب جغرافيًّا أكثر منه دينيًّا على عكس العالم الإسلامي الذي يرتبط فكريًّا أكثر منه جغرافيًّا نظرًا لمرجعية الإسلام المعيارية والثقافية عند غالبية أبناء الحضارة الإسلامية.

(٤) حول الأسس الفلسفية والدينية لحقوق الإنسان عامة انظر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، أعمال غير منشورة، ج٢، الأخلاق والسياسة، تحقيق وتقديم فيصل بدير عون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠١١، ص ٣٤١-٣٧١؛ وحول الأساس الطبيعي لحقوق الإنسان انظر نفس المرجع ص ٣٨٣ وما بعدها؛ وعن أساس حقوق الإنسان في الإسلام انظر المرجع ذاته ص ٣٩٥ والتي تليها.

عن الانتماء الديني، ومن هنا تكاد تنطق الآيات التالية بضرورة التعارف وإدارة الحوار الحضاري انطلاقًا من المشترك البشري قبل الديني قال تعالى:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ [الحجرات: ١٣].

﴿وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ وَرَزَقۡنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّمَّنۡ خَلَقۡنَا تَفۡضِيلٗا﴾ [الإسراء: ٧٠].

أ- الحرية وأصل الأخلاق

علاقة الأخلاق بالحرية وثيقة الصلة بأصل الأخلاق وغايتها، ولا يوصف سلوك الفرد بالأخلاق إلا إذا كان سلوكًا حرًّا صادرًا من فردٍ حر[١]، ويمكن تعريف الفعل الحر بأنه «ذلك الفعل الذي كان يمكن للفاعل أن يختار سواه لأنه إذا لم يكن الفعل حرًّا خرج من دائرة الأخلاق»[٢].

بمعنى أن الاختيار بين الأمانة والسرقة أو الظلم والعدل مبني على الحرية، وإذا اختار الفرد الأمانة دون السرقة، والعدل دون الظلم فهذه درجة عالية من الأخلاق.

(١) اعتبر كانت أن الأخلاق هي العلم الذي يناقش الحرية، بوصفها - إلى جانب الطبيعة - أحد مبحثي الفلسفة المادية. انظر كانت: تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق، مرجع سابق، ص٤.
(٢) الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص ٧٤.

وعند تطبيق هذه النظرية على المنظومة القيمية الإسلامية والغربية، نجد أن الحضارة الإسلامية تستقي ضرورة فعل العدل وترك الظلم وكذلك إعلاء فضيلة الصدق على الكذب من الأمر الديني المباشر، وهو أمر محمود في ذاته.

أما الحضارة الغربية فإنها قد تستقي نفس الفعل إما من الدين المسيحي مثلاً، وذلك إذا كان الفرد متدينًا وهنا لا فرق بين الأنا المسلم والآخر المسيحي، لأن كلاًّ منهما اتخذ عقيدته التي يؤمن بصحتها مرجعًا لسلوكه، أو تستقيه خوفًا من القانون وهنا يتشابه فعل الأنا المسلم الذي يفعل العدل خوفًا من العقاب الإلهي إذا جنح إلى الظلم مع الآخر غير المسلم الذي يخشى عقوبة القانون إذا ما ترك العدل إلى الظلم(١)، ولكن يمكن أن يستقي الآخر غير المنتمي إلى دين قول الصدق وفعل العدل من المنطق العقلي(٢)، الأخلاقي فقط، وهذا في رأينا سمو أخلاقي دون شك.

ب- المقاييس الأخلاقية

تتعدد مقاييس الحكم على السلوك لتشمل العرف والعادة والرأي الشخصي والقانون ثم النص المقدس، وبما أن زقزوق اشترط في المقياس الخلقي

---

(١) المساواة هنا في الخوف فقط كباعث على ترك الظلم وليس المقصود مقارنة الخوف من القانون بالخوف من الله تعالى.

(٢) ذكر الماوردي بعد أن بين فضل الصدق وذم آفة الكذب أن من دواعي الصدق العقل لأنه موجب لقبح الكذب، ثم ذكر الدين كداعٍ من دواعي الصدق على اعتبار أن الشرع لا يرد بإباحة ما حظره العقل. انظر أبو الحسن الماوردي: أدب الدّنيا والدين، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت ١٩٨٧، ص ٢٢٥ والتي تليها.

العموم بحيث لا يختلف باختلاف الزمان والمكان، فهو يرى الأنواع الأولى غير كافية في الحكم على السلوك، لأنها تتغير مع تغير الزمان أو المكان بعكس القانون السماوي الذي لا يتبدل(١).

ولكن هذا الرأي خالف الشرط الذي وضعه بضرورة أن يكون المقياس الأخلاقي عامًّا لا يتغير بتغير الظروف؛ وذلك لأن القانون السماوي كالدين الإسلامي مثلاً هو ثابت وصالح لكل زمان ومكان فقط لمن يؤمن به، أما من لا يؤمن به أو بأي دين سماوي آخر فلا يمكن فرض مبادئ هذا الدين على منظومته القيمية، هذا فضلاً على أن المقياس الأخلاقي الإسلامي يستمد في الأساس من القرآن والسنة النبوية، ولا يمكن الجزم بأن فهم نصوصهما لا يختلف باختلاف الزمان والمكان فلو أخذنا مثلاً حرية العقيدة بوصفها أحد أشكال الحرية الإنسانية، وما تشمله من تغيير المعتقد أو ما يعرف بالردة كمثال، سنجد أنها محرمة ومجرمة في غالبية التراث الإسلامي، بينما هناك من يرى عقوبة الردة في التراث سياسية بحتة، وأن النص القرآني يحض على حرية العقيدة في إطار مسئولية الفرد عن أفعاله التي سيحاسب عنها يوم القيامة، ومن ثم يعمل هذا الاتجاه على قراءة الأحاديث النبوية التي تنص صراحة على عقوبة المرتد بالقتل قراءة تأويلية جديدة(٢).

(١) انظر زقزوق: مقدمة في علم الأخلاق، مرجع سابق، ص ٦٤-٦٧.

(٢) انظر عاصم حفني: الحرية في الإسلام: الردة بين حرية العقيدة والخروج على الجماعة، بحث مقدم إلى مؤتمر: اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث - مكتبة الإسكندرية - يناير ٢٠٠٩م، (قيد النشر).

وبناء على ذلك فإن الدين يمثل مرجعية للأخلاق عند من يؤمن به، وطالما أن البشر بطبيعتهم وبنص القرآن الكريم لا يتفقون على دين واحد إذ يقول تبارك وتعالى ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾[المائدة: ٤٨].

وطالما أن هذا الاختلاف هو إرادة إلهية كما جاء في الذكر الحكيم ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: ١١٨]، ناهيك عن أن من البشر من ينكر الديانات من أصلها، فطالما أن ذلك كذلك فيحبذ في إطار الرغبة على التعارف والتحاور بين الحضارات قبول كل مقياس تضعه كل حضارة معيارًا وحكمًا على أخلاقها في إطار الاحترام المتبادل والتركيز على المشترك الإنساني بين الحضارتين.

ولعل من المفيد في هذا المقام أن نورد رأيًا لأستاذ الفلسفة والنظرية السياسية الألماني المعاصر راينر فورست Rainer Forst في ضرورة وجود الخلاف والتمايز كما جاء في الآيتين السابقتين.

يشير فورست إلى أن الاختلاف مرتبط بجوهر الدين نفسه؛ إذ يرتبط وجود الدين في حد ذاته مباشرة بإشكالية رؤية أتباع الدين الآخر أو الهراطقة أو اللادينيين إلخ، كما أن القناعات بقيم معينة منبثقة عن الدين أو عن الثقافة أو

عن كليهما معًا يستلزم التعارض وإمكانية الصراع مع القناعات المختلفة المبنية على مرجعيات أخرى[١].

وهذا يعني أن الخلاف بمعنى المختلف الحضاري سيظل موجودًا، والواجب علينا أن نبقيه مختلفًا مميزًا لكل حضارة يدعو للتحاور والتعارف والتكامل لا للصراع والتنافر، كما أن وجود المختلف لا ينفي وجود المشترك.

ج- الأخلاق واللذة

من غير المنطقي تعميم نظرية اللذة التي تعني البحث عن السعادة الحسية بوصفها غاية وهدفًا في حد ذاتها على الفلسفة الغربية، إذ مرت نظرية اللذة بمراحل تطور مختلفة وربما متزامنة من حيث القبول من السوفسطائيين، والرفض من غيرهم حيث ظهر من تحدث عن السعادة بجانبها المعنوي بوصفها الخير الأعظم وكغاية بديلاً عن اللذة مثل سقراط وتلميذه أفلاطون[٢]، كما أن فيلسوف الأخلاق كانت مثلاً يرى ضرورة ربط اللذة بالفضيلة حيث يتحقق بهذا الربط الخير الأسمى[٣].

---

(١) قارن Rainer Forst، التسامح في ظل الصراع، تاريخ ومضمون وحاضر مصطلح مُشْكِل، فرانكفورت ٢٠٠٣، ص ١٢ والتي تليها. وعنوان الكتاب بالألمانية:

Toleranz im Konflikt - Geschichte، Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt a.M. 2003.

(٢) انظر ذلك بالتفصيل في المرجع سابق الذكر لزقزوق، ص ٧٨-٨٤.

(٣) انظر تعليق عبد الغفار مكاوي على هذه النقطة في: إمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة بدون تاريخ، ص ١٨، وكذلك في الأصل:

وإذا كان الفيلسوف الألماني فريدريش نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠ Friedrich Nietzsche)، عمل على إلغاء الأخلاق وأباح للإنسان فعل كل ما من شأنه أن يؤدي إلى الاستمتاع قافزًا على الحدود الدينية والأخلاقية، فقد سبقه ابن موطنه فريدريش هيجل (١٧٧٠-١٨٣١ Friedrich Hegel)، الذي كان يرى أن الأخلاق طبيعة ثانية للإنسان لا تنفك عنه وتفرقه عن الحيوان إذ يقول: «الأخلاق طبيعة ثانية للإنسان، لأن طبيعته الأولى هي وجوده الحيواني المباشر[١]».

أو كما يلخص الجابري آراء فلاسفة الغرب في الأخلاق بأنها العنصر الجوهري الوحيد في إنسانية الإنسان[٢]، وهو ما يؤكده أيضًا أبو ريدة حين يشير إلى ربط الفلسفة الغربية واليونانية منها على وجه التحديد للسعادة بالفضيلة بوصفها تميزًا إنسانيًا ومظهرًا للعقل والضمير[٣].

٣- الانحراف القيمي

نظرًا لما تقدم من أن الحضارات الإنسانية متفاوتة في ثقافتها ومعتقداتها وأعرافها، فقد تنوعت القيم والمبادئ السلوكية والأخلاقية والاجتماعية التي

Kant, I., Kritik der praktischen Vernunft – Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Weischedel, Wilhelm (Hrsg.). 11. Aufl., Frankfurt a. M. 1991, S. 239.

(١) هيجل، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، ص ١٠٤. راجع أيضًا الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص ٧٢.

(٢) انظر قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص ٣٦.

(٣) أبو ريدة، الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص ٣٢ وما بعدها؛ ولمزيد حول مقارنة الخير والفضيلة والسعادة الإنسانية عند بعض فلاسفة ومفكري الغرب والإسلام انظر نفس المرجع، ص ١٤١-١٩٢.

تدين بها تلك الحضارات، تبعًا لذلك التنوع والتغاير الفكري والثقافي وكذلك العقائدي، وكان من الطبيعي أن ينسحب هذا التباين على مفهوم الانحراف من حضارة إلى أخرى؛ حيث وجدت حضارات تقر قيمًا وأخلاقًا وسلوكيات هي نفسها التي ترفضها وتقبحها حضارات أخرى، لا بل قد تجرمها وتعاقب عليها قانونًا، ومن ثم يمكن تعريف الانحراف بأنه: الميلان والزيغ عن الطريق الذي ترسمه منظومة قيمية ما، أي أن إتيان سلوك مخالف للسلوك المتوقع من الفرد داخل مجتمع معين، يعد من صاحبه انحرافًا سلوكيًّا، وعليه لا يوصف أبناء حضارة ما بالانحراف والانحطاط إلا إذا خالفوا المنظومة القيمية بحسب مقاييسها التي ارتضوها لأنفسهم.

٤- المرأة والمنظومة القيمية

يرى كثيرون من ممثلي ما يعرف بالتيار الإسلامي أن مكث المرأة في البيت انتظارًا للزوج وتبعيتها لزوجها في النفقة تكريمًا لها؛ إذ يقول القانوني صبحي صالح أحد الأعضاء البارزين في جماعة الإخوان المسلمين وعضو مجلس الشعب المصري: «تمتعت المرأة في الإسلام بما لم تتمتع به المرأة الغربية، وهو أن زوجها ملزم بالنفقة عليها حتى لو كانت أغنى منه، وتجلس في دارها معززة يعرض عليها الخطاب فلا تتزوج إلا إذا أعلنت صراحة، ولا يكرهها أحد، فإن أضارها فلها حق التطليق للضرر، وإن لم تعب عليه لضرر كان لها الخلع[1]».

(١) جزء من حديث للدكتور صبحي صالح في كلية الحقوق جامعة الإسكندرية ونشر في موقع اليوم السابع بتاريخ ٢٠١١/٤/٢٧ .

لا نريد هنا مناقشة قضية حرية المرأة في الإسلام والآراء المختلفة داخل ما يعرف بالتيار الإسلامي ذاته في تمتعها بالمساواة مع الرجل في حق العمل والتنقل، ومحاولة الشرعنة الدينية لهذا الرأي أو ذاك[1]؛ فهذا كله بعيد عن هدف هذه الدراسة.

ما يعنينا هنا هو الحكم بالقيم الذاتية للأنا على المرأة في الحضارتين سواء اتفق البعض مع هذه القيم أو اختلف. انطلاقًا من ذلك وعند قراءتنا لرأي أحد ممثلي التيار الإسلامي نجد أنفسنا أمام سؤال حتمي وهو: هل ترى حضارة الآخر مكث المرأة في بيتها وانتظارها لزوجها تكريمًا لها أم حدًّا من حريتها ومساواتها بالرجل؟

فإذا كانت حضارة الآخر ترى تكريم المرأة في المساواة المطلقة بينها وبين الرجل في كل ما يتعلق بالحقوق والواجبات، وهذا يشمل لمزيد من التوضيح -حتى لا يتصور البعض أنه لا فرق هنا بين الحضارتين لأن كلتيهما تقر المساواة بين الجنسين من حيث المبدأ- يشمل المساواة المطلقة في الميراث وحق العمل والتنقل بدون إذن الزوج، وكذلك الحقوق السياسية من المشاركة والتمكين والتمثيل مثل تولي كافة المناصب السياسية والقضائية ومنها الرياسة العامة.

---

(١) حول رؤية دور المرأة السياسي عند التيار الإسلامي انظر: هبة رءوف عزت، التجديد الإسلامي وقضايا المرأة: نحو ترشيد واقع المواطنة والديمقراطية، بحث منشور في إحدى إصدارات مبادرة الإصلاح العربي بعنوان: الحوار النقدي بين قوى مختلفة فكريًا ـ التجربة في المنطقة العربية، ٢٠٠٩-٢٠١١، ص٢٨-٠٩.

إذا كانت حضارة الآخر ترى ذلك فهذا هو معيارها للحكم على تكريم المرأة وليس للأنا أن يحط هنا من قيمة هذا المعيار حتى إن كان يرى التكريم بشكل آخر، وهذا لا يعني بالضرورة أن رؤية الأنا للتكريم خاطئة فهي مرتبطة بمكونات ثقافته وما ارتضاه لنفسه من معايير، وعلى الآخر أن يقر له بذلك في إطار احترام المختلف الثقافي حتى تتمتع كل حضارة بميزات خاصة تدعو للتعارف والحوار والتكامل لا للذوبان والانصهار في ثقافة واحدة تتعارض مع سنن الكون في البشر، وعلينا أن نقر أن «لكل حضارة روح تسري فيها وطابع عام يميزها، وكلها مستمدة من تصور أهلها للوجود والكون والحياة والقيم[١]».

ينسحب استخدام معيار الأنا القيمي في الحكم على الآخر أيضًا على مفهوم الشرف واختزاله في عفة المرأة وحياتها الجنسية، وتُسلب عن المرأة صفة الشرف في حضارة الآخر انطلاقًا مما يعرف بالحرية الجنسية، وعلى الرغم من أن هذه الحرية ليست مطلقة بل مقيدة بقيود عدم إيذاء طرف ثالث والتعدي على حقه كما سيلي بيانه، فإن في هذا الاختزال تقليلاً من معانٍ أخرى للشرف مثل شرف العمل وشرف الصدق والإخلاص.

على أن قضية صورة المرأة في المنظومة القيمية لكل من الحضارة الإسلامية والغربية مرتبطة في رأينا ارتباطًا وثيقًا بتصور كلا الحضارتين لمفهوم الحياة الخاصة

(١) انظر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، أعمال غير منشورة، ج ٣، الإسلام والحضارة، تحقيق وتقديم فيصل بدير عون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠١١، ص ٢٤٢.

والحياة العامة، أو المجال الخاص والمجال العام، فليس مفهوم الحياة الخاصة في الغرب متسقًا مع مفهومها في الشرق الإسلامي، بمعنى أنه لا يمكن إسقاطه على كل الجوانب في كل حضارة، فلو أخذنا مثلاً الحرية الجنسية في الغرب باعتبارها أحد قيم الحضارة الغربية والتي جاءت استجابة عكسية على تعاليم الكنيسة وما كانت تفرضه على الجنس من قيود وخرافات قديمة[١]، واعتبار تلك الحرية مرتبطة بحق الفرد بالاستمتاع بغرائزه، طالما أن ذلك لا يضر بطرف آخر.

نجد أن هذه الحرية حتى في الغرب مقيدة بعدم إيذاء الغير في شعوره أو كرامته بحيث لا تقبل الحضارة الغربية الخيانة الزوجية باعتبارها اعتداء على حق خاص لطرف آخر وهو الزوج، وهذا الاعتداء يصيب أيضًا كرامة أحد طرفي علاقة معايشة ومعاشرة غير موثقة بالزواج التي تعتمد على رضا الطرفين والحياة حياة الأزواج؛ إذ لا يقبل أحد طرفي هذه العلاقة غير الموثقة خيانة الآخر وإلا عُد هذا طعنًا في كرامته يستوجب إنهاء العلاقة عادة.

وتجدر الإشارة هنا أن هذه العلاقة تتمتع بكثير من شروط الزواج كما عرفه الإسلام وأقره في بداياته؛ إذ يتحقق فيها شرط الإيجاب والقبول وشرط العلانية وإقرار المجتمع لها والاعتراف بما ينشأ عنها من نسل، مما يحفظ الأنساب ولا يفرقها جوهريًّا عن الزواج كما تعرفه حضارة الأنا إلى التوثيق أو ما يعرف بعقد الزواج ضمانًا للحقوق التي هي محفوظة بطبيعة الحال عند الآخر لأن المشرع يقر مثل هذه العلاقات بين الجنسين.

(١) انظر: مقالات فلسفية، مرجع سابق، ص ٤٣.

ناهيك عن أن عقد الزواج في الحضارة الإسلامية مستحدث ولم يكن مشروطًا في البداية لا كركن من أركان الزواج ولا كواجب من واجباته، ونخلص من هذا كله أن الحرية الجنسية غير المقننة عند الآخر أي تعدد العلاقات الجنسية دون قيد أو شرط قابلة للحدوث فقط بين غير المرتبطين، سواء كان هذا الارتباط كتابة أو شفاهة، وأن قيم الوفاء والإخلاص موجودة بالفعل عند الآخر، وانتهاكها بالخيانة أو غير ذلك يرفضه الذوق والعرف، وحدوثه هو الاستثناء الذي لا يقاس عليه، وهو ما قد يحدث أيضًا في حضارة الأنا سواء قل هنا أو زاد هناك.

هذا كله يعني من جانب أن اتهام كل امرأة غربية بالسقوط الأخلاقي هو اتهام جزافي لا يقوم على دليل، كما يعني من جانب آخر أن على الحضارة الغربية أن تعلم أن الحضارة الشرقية الإسلامية لا تنظر للأفعال المخلة بالشرف كالزنا مثلاً على أنها تندرج في إطار الحق الخاص أو الحرية الشخصية الخالصة التي لا تضر بطرف ثالث كما يقيمها الآخر، بل يراها داخلة في إطار الحق العام؛ لأن الأثر السلبي لهذا الفعل يتعدى مرتكبه إلى أهله وأقاربه ويقدحهم في شرفهم مما يكون له غالبًا بالغ الأثر في علاقاتهم الاجتماعية، بل وفي حياتهم العملية كذلك.

ومن ثم يدخل هذا الفعل في مجال الحياة العامة أيضًا، ولذا يسمح للدولة بل ينتظر منها التدخل لحمايتها، ولعل هذا يفسر الفلسفة التشريعية العقابية للدين الإسلامي حين فرض عقوبة شديدة لهذا الفعل من ناحية، ولوضعه شروطًا قاسية جدًّا لإثبات اقترافه من ناحية أخرى، رغبة منه في الحفاظ على أواصر الأسرة والمجتمع.

ولا يفوتنا هنا أن نجدد التأكيد على أننا لا نريد لمثل هذه العلاقات أن تنتشر عند الأنا ولا نرتضيها لحضارته، وكل ما يعنينا هو محاولة شرح مكونات ثقافة الآخر على حقيقتها بهدف التعرف عليها عن قرب، مما نرجو منه أن يساعد في فهمها ويمهد الطريق لحوار جاد بين الحضارتين، ينبني على معرفة وفهم متبادل لا على أحكام مسبقة وصور مغلوطة.

٥- تصور المعروف والمنكر

يعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الأسس الهامة في المنظومة القيمية الإسلامية، وهو ما يظهر جليًّا في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[آل عمران: ١٠٤].

ومما يؤكد أيضًا مركزية مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الدين الإسلامي وحضارته وصفه جل شأنه أمة المسلمين وما يجب أن تكون عليه بقوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾[آل عمران: ١١٠].

ولكن هذا الوصف بالخيرية جعل بعض المسلمين يتصور أنه مفضل على باقي الأجناس من حيث المبدأ، في حين أن الخيرية في رأينا ليست صفة ملازمة للجنس العربي الإسلامي، وليس المسلمون هم أفضل أمة من حيث إنهم ولدوا مسلمين فحسب، فهذا تفكير عنصري يحض على التنافر لا على التلاقي الحضاري.

ولكن الخيرية مرتبطة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا فقد شرط الخيرية انتفت، كما أنه لا يجب قصر المعروف على الإيمان، والمنكر على الكفر، أو ربط المعروف بعلم أهل الإيمان به[١]، بل يحبذ أن يشمل معنى المعروف كل ما عرف العقل حسنه وأقره عن طريق التجربة وكان فيه الخير والمصلحة، وكذلك المنكر كل ما أنكره العقل وثبت سوءه بالتجربة.

والآية في نظرنا أوضح من أن تحتاج إلى تأويل من حيث اختيار مفردات «المعروف» و«المنكر» ومن المعروف جاء مفهوم «العرف» بوصفه أحد مصادر التشريع في الإسلام، لأن الناس إذا تعارفوا على شيء كان عرفًا، وإذا أنكروه كان منكرًا.

ولعل هذا الفهم للمعروف والمنكر بحسب عادات وتقاليد كل مكان يلتقي مع تطور فكر الشافعي وفقهه كما يظهر في «الرسالة» في العراق ثم في مصر، وكذلك مع قول الإمام مالك أن ما رآه أهل المدينة حسنًا فهو حسن، وكذلك في عدم استجابته للخليفة أبي جعفر المنصور في تعميم كتابه «الموطأ» على الأمصار[٢]، وبناء على ما تقدم في فهم المعروف والمنكر يكون لكل حضارة معروفها ومنكرها حسب تصورها، وتعرفها على الخير والمصلحة في أمر ما.

---

(١) انظر: تفسير الطبري «الجامع لأحكام القرآن» لهذه الآية.

(٢) قارن مصطفى الشكعة، إسلام بلا مذاهب، الدار المصرية اللبنانية، ط ١١، القاهرة ١٩٩٦، ص ٤٣١، ٣٣٤، ٤٥٦.

وبحسب تصورها للخير نفسه فهو أمر نسبي يختلف من بيئة إلى أخرى، وكذلك يتشكل في كل حضارة انطلاقًا من نفس المبدأ تصور خاص للمنكر الذي ترى فيه شرًّا لها، وعليه لا يمكن الحكم على حضارة أخرى أنها لا تأمر بالمعروف أو لا تنهى عن المنكر إذا كانت لا ترى أمرًا ما معروفًا أو منكرًا من الأساس، في حين قد تراه حضارة الأنا كذلك، ولعل هذا المنهج في تصور المعروف والمنكر يمهد طريقًا للدخول في حوار جاد مع الآخر ويعمق التعرف على حضارته.

بهذا المفهوم للمعروف والمنكر يمكن النظر بشكل متسامح لأعراف الآخر وتقاليده وعاداته، لأنه تعارف على قيم أخرى أفرزت تصورًا قيميًّا آخر، ويجدر القول أن المذهب المعتزلي استنبط من قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٩٠]، أن الأمر القرآني بفعل العدل وترك الظلم يقتضي إدراك العقل لكل منهما مسبقًا، وإلا كان من العبث المحال على الله تعالى الأمر بفعل شيء غير مدرك، وهذا يعني أن العقل يمكن أن يصل بمفرده إلى قيمة العدل عن طريق التجربة وذلك انطلاقًا من أن الحسن والقبح صفتين ذاتيتين للحسن والقبيح[١]، وليستا خارجتين عنهما، ثم يأتي دور النص موجهًا لفعل المعلوم الجيد وترك المعلوم القبيح[٢].

(١) يلتقي هذا التصور المعتزلي المتأثر بالفلسفة اليونانية القديمة مع رأي الفيلسوف الألماني كانت أن الإنسان لا يقدم على الفعل إلا لقناعته بأنه صحيح وحق في ذاته انطلاقًا من عقله المحض. انظر تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق، مرجع سابق، ص هـ.

(٢) أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، صححه وعلق عليه: أحمد فتحي محمد، دار السرور، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٤٨، ٥٥-٥٩. ويتفق هذا مع الرأي القائل بأن العقل سبق الشرع مجيئًا بحيث يستدل بكمال

هذا وإن كانت قضية الحسن والقبح كصفتين ملازمتين للشيء تتعلق بالقيمة المجردة في حد ذاتها مثل الخير والصدق، أما طرق التعبير عن القيم فقد يختلف الحكم عليها باختلاف الزمان والمكان والنشأة، وكذلك وصف الشيء بالحسن والقبح انطلاقًا من علم الجمال فكل ذلك ليس كالألوان بحيث يكون الأبيض أبيض في كل حضارة، بل هي مرتبطة أكثر بالذوق الذي هو متغير بحسب الأعراف بحيث لا يمكن سؤال المتذوق ومناقشته في شعوره[١].

أي أنه هناك فرق بين القيمة وتقييمها[٢]، وهذا الفرق ضروري في فهم الرأي الفلسفي القائل بأن القيم في حد ذاتها متغيرة، لأن الناس يعتادون على قيم معينة لأنها غالبًا نافعة ومفيدة، فإذا انتفى هذا النفع بمرور الزمن تغيرت بذلك تلك القيم، بحيث أن المقصود من تغير القيمة هنا تغير الحكم عليها أي تقييمها[٣].

ومن ثم يساعد على التفاهم بين الحضارات محاولة النظر إلى المختلف في الحضارة الأخرى بعين صاحبها، ومن زاوية حكمه على الأشياء عندها سيتمكن المرء من فهم دوافع اختلاف الفعل والسلوك والأحكام ويحترمها ويقدر صاحبها دون أن يتخلى عن قيمه وأحكامه الحضارية، لأنه كونها انطلاقًا من منظور مختلف.

الأول على الثاني. انظر "أدب الدنيا والدين" للماوردي، مرجع سابق، ص ١١١.

(١) انظر: مقالات فلسفية، مرجع سابق، ص ٦٤ والتي تليها.

(٢) لا يعرف اللسان الصرفي العربي فعل «قيّم» أو مصدره «التقييم» بل صاغ لذلك فعل «قوّم» ومصدره «التقويم»، إلا أننا نستخدم اللفظ الأول لأنه من جانب أكثر شيوعًا في الدلالة على إعطاء حكم قيمي لشيء ما، في حين أن اللفظ الثاني شاع استخدامه بمعنى التصويب والتعديل، ولأننا من جانب آخر لا نعارض نحت وصياغة مفردات جديدة لمعانٍ زائدة أو مستحدثة في إطار المنظومة اللغوية إيمانًا منا بديناميكية اللغة وتطورها.

(٣) انظر: محمود حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، دار القلم، ط ٣، الكويت ١٩٨٣، ص ٢٤ والتي تليها.

٦- قصر الصفات الإنسانية المحمودة على الإسلام والمسلمين

تعكس بعض الأمثلة الشعبية الرؤية العامة للأنا عن الآخر غير المسلم «الكافر»[١] على أنه لا يعرف الرحمة والرقة والحب والعطف وما إلى ذلك من الصفات الإنسانية، خذ مثلاً على ذلك ما يتردد على ألسنة العامة من أن «الجوع كافر» أو في وصف ما يدعو إلى الأسى والحزن بـ«حاجة تصعب على الكافر»، مما يفهم منه ضمنًا أن الصفات الإنسانية المحمودة مثل المذكورة سابقًا متوفرة فقط في الأنا المسلم.

وينسحب هذا أيضًا على تصوير غير المسلم في الأعمال الفنية مثل الأفلام والمسلسلات خاصة التاريخية منها بأنه ظلف الطباع، عبوس الوجه، غير مهندم ولا مهذبًا للحيته وهيئته، معاقرًا للخمر صباح مساء، مع أن غير المسلم هذا قد يكون شريفًا في قومه، سيدًا مطاعًا في قبيلته، مما يستلزم ضرورة العناية بالمظهر.

مثل هذه التصورات تعمل على ترسيخ صور نمطية عن الآخر وتنفر منه لأنها تصوره خاصة عند الأطفال والناشئة مثل الشيطان، ولا تساعد على

(١) يحتاج مفهوم «الكفر» لتحديد دقيق قبل إطلاقه عنوة على الآخر سواء كان مسيحيًا أو يهوديًا أو غير ذلك، كما يحتاج إلى الإجابة عن عدة تساؤلات من بينها هل الكفر عام في وصف غير المسلم أم فقط عند إنكار شخص ما للدين الإسلامي جحودًا وعنادًا رغم ظهور الحق له بكل السبل المقنعة، أي بعد أن وصلته صورة نقية صحيحة مشوّقة عن الإسلام ثم رفضها تعمدًا واستكبارًا؟ وهل إذا وصلت لغير المسلم صورة مشوهة ومنفرة عن الإسلام قولاً وفعلاً فكره بها يعد حينها كافرًا بالإسلام أم بتلك الصورة فقط؟ وهل ما يفهمه الآخر تحت مصطلح «الإسلام» هو نفس ما يفهمه المسلمون؟ وما علاقة المعنى اللغوي للإسلام من حيث هو إسلام الوجه لإله واحد بمعناه الاصطلاحي المشمول في أركانه الخمسة وأهمها شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله؟ هذه التساؤلات وغيرها موضوع دراسة قادمة لكاتب هذه السطور بعون الله.

الدخول في حوار حضاري جاد، وتحتاج إلى المراجعة وتغليب النظرة الإنسانية البحتة في رؤية الآخر، فضلاً عن أن رسم تلك الصورة عن الآخر لا تحترم عقلية المتلقي لأنها تتعارض غالبًا مع منطق الأشياء الأمر الذي لا يخلو من تأثير سلبي على بنية العقلية النقدية المرجوة.

ويضاف إلى ذلك الحكم على الحضارة الغربية بالنجاسة لعدم التطهر بعد الجنابة مثلاً، رغم أن الغربي قد يستحم يوميًّا، أو لاقتناء الكلاب، وبدون الدخول فيما لا يسمح به المجال من الجدل الفقهي حول نجاسة الكلب والتفريق بين الكلب الضال وكلب الحراسة وما إلى ذلك(١)، فالكلب يمثل في الغرب جزءًا من ثقافته، وأنيسًا لكبار السن خاصة من النساء في وحدتهن، ودافعًا للخروج من وحدة المنزل إلى التنزه في الحدائق، وتحتاج هذه الأحكام عن الآخر والصادرة بتأثير من المنظومة القيمية للأنا إلى مزيد من التعرف على المنظومة القيمية للآخر، مما يؤدي حتمًا إلى مزيد من التفاهم وقبول كل حضارة كما هي.

٧- توصيات ختامية

أولاً: الآخر من التسامح إلى الاحترام والتقدير

من الأسس الضرورية في حوار الحضارات التسامح، ولكن لا يجب أن يفهم التسامح على أنه رخصة يمنحها الأقوى للأضعف بحيث يتيح له ممارسة

---

(١) انظر: كيفية التعاطي العقلاني مع مفهوم نجاسة الكلب عند الفنجري، مرجع سابق، ص ١٧٢ وما بعدها.

شعائره الدينية مثلاً في حالة الأغلبية تجاه الأقلية، بل يجب أن يتعدى هذا المعنى إلى معنى الاحترام والندية والتقدير، أي كما يعرفه الجابري «التسامح هو احترام الموقف المخالف»، ومن ثم الاعتراف بالتعدد والاختلاف واجتناب أحكام إقصاء الآخر[١]، ويمكن البناء على تعريف الفيلسوف الفرنسي غوبلو (١٨٥٨-١٩٣٥ Edmond Goblot)، للتسامح بأنه يقتضي أن «لا أن يتخلى المرء عن قناعاته، ولا أن يكف عن إظهارها والدفاع عنها والدعوة لها، بل إنما يعني الامتناع عن استعمال أية وسيلة من وسائل العنف والتجريح والتدليس، وبكلمة واحدة: احترام الآراء وليس فرضها[٢].»

وانطلاقًا مما قد يفهم من التسامح كالاستعلاء والفوقية، كان الأديب الألماني المعروف جوته ينادي دومًا باعتبار التسامح مرحلة مؤقتة لا بد أن تنتهي بالاعتراف بالآخر، إذ يقول:

Toleranz sollte nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.

(ينبغي أن يكون التسامح موقفًا فكريًّا مؤقتًا، أي لا بد أن يقود إلى الاعتراف والتقدير، أما تحمل الآخر فقط فهو إهانة له)[٣].

(١) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، بيروت ١٩٩٧، ص ٢٠.
(٢) المرجع السابق، ص ٢٨.
(٣) الترجمة إلى العربية للمؤلف وانظر النص الألماني في الأصل:
Johann Wolfgang Goethe, Maximen und Reflexionen, in Werke 6, Frankfurt a.M. 1981, S. 507.

ومن الإسهامات المعتبرة في تحديد مفهوم التسامح والتي ربما يمكن الاستفادة منها في تعارف الحضارات، ما قام به راينر فورست (Rainer Forst) في التفرقة بين أربعة مستويات أو نماذج للتسامح نشير إليها فيما يلي:

١- المستوى الأول: هو الأغلبية المتحكمة للأقلية في أن تمارس حياتها حسب قناعاتها، شريطة أن لا تتعارض تلك القناعات مع سيادة الأغلبية؛ ولذلك أطلق فورست على هذا المستوى وصف (نموذج الإذن) «Die Erlaubnis-Konzeption» وهو مرفوض عنده لما فيه من عدم المساواة.

٢- المستوى الثاني: لا يتعلق بالأغلبية والأقلية، بل بمجموعات أو طوائف متساوية داخل المجتمع الواحد وأسماه (نموذج التعايش) «Die Koexistenz-Konzeption» ورغم ما في هذا المستوى من مساواة ظاهرة، إلا إنه لا ينظر للتسامح كقيمة في حد ذاته بل كوسيلة نفعية للتعايش ولتجنب الصراع؛ ولذلك يتمتع بالاستقرار والديمومة، وهو أشبه بالهدنة في القتال المعرضة للخرق أو الانتهاء في أي وقت نظرًا لفقدان الثقة بين عناصر المجتمع الواحد.

٣- النموذج الثالث: هو (نموذج الاحترام) «Die Respekt-Konzeption» وهو النموذج الذي يقوم على الاحترام المتبادل بين عناصر المجتمع الواحد المطبقين لمبدأ التسامح؛ إذ يرى كل عنصر الآخر كعضو في المجتمع مساويًا له في كافة الحقوق، مما يستوجب أيضًا احترام المرجعية الأخلاقية والقيمية لكل

عنصر. ورغم أن هذا المستوى يحقق درجة عالية من التسامح، إلا أن فورست لم يكتف به، بل تعداه إلى نموذج رابع أعلى وأسمى في التسامح.

٤- المستوى الرابع: هو «Die Wertschätzungs-Konzeption» أي (نموذج تقدير القيم)، وهو المأمول عند فورست لأنه يتجاوز نموذج الاحترام إلى تقدير قيم الحضارات المختلفة، وهذا لا يعني تفضيل قيم الآخر على قيم الأنا، ولكن اعتبارها ذات قيمة عند صاحبها[1].

ثانيًا: أساس للتعارف والتحاور مع الآخر

نستعين هنا بآية قرآنية كريمة لا نرى خيرًا منها أساسًا لبداية التحاور والتعارف مع الآخر المختلف دينيًا أو فكريًا أو ما شابه، إذ يقول تعالى شأنه: ﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ قُل لَّا تُسْـَٔلُونَ عَمَّآ أَجْرَمْنَا وَلَا نُسْـَٔلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ [سبأ: ٢٤-٢٥].

لنا في هذه الآية الكريمة أسوة حسنة في أسلوب التعامل مع الآخر المختلف في العقيدة، ففي الآية ينطلق الرسول ﷺ من نقطة الصفر في الحوار، ويفترض أنه قد يكون على خطأ، وهو الوحيد الذي شاهد الوحي بعينيه، بينما آمن كل المسلمين تصديقًا له، وذلك حتى يمهد الطريق لقبول الآخر وفتح قناة اتصال وحوار حقيقية للتعرف على المشترك والمختلف في الجانبين، ليس هذا فحسب بل

(١) انظر: راينر فورست، مرجع سابق، ص٤٢-٤٨.

يصف القرآن على لسان الرسول الكريم فعله بالدعوة إلى التوحيد واتباع مبادئ الإسلام السمحة بأنه قد يكون جريمة، بينما يستخدم واصفًا لسلوك الآخر في رفضه الدعوة وعناده وعدم إيمانه مجرد فعل عادي يخلو من أي تقييم.

أضف إلى ذلك أن الحق تبارك وتعالى يقول في محكم التنزيل: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، فإذا كانت هذه الآية الكريمة تدل بوضوح على أن مقصد الرسالات السماوية هو تحقيق العدل، وإذا كان المخاطب بها هم «الناس» على عمومهم دون تحديد جنس أو دين، وإذا كانت الحضارة الغربية قد حققت درجة عالية من العدل بين مواطنيها خاصة في نظام الحكم، أليس من العدل المأمور به في الآية أن نتسامح بل ونحترم ونقدر من يعمل على تحقيق هذا الغرض القرآني حتى لو لم يكن على دراية به.

ألا يمكن أن تدخل المنجزات والمخترعات الغربية التي ينعم بها بنو آدم جميعًا من الكهرباء والكمبيوتر والإنترنت والسيارة والطائرة وكل الآلات المستخدمة في صنع وحفظ الطعام وغيرها الكثير والكثير مما يعمل على راحة الإنسان وسعادته، ألا يمكن أن يدخل هذا كله في إطار إعمار الكون الذي كلف الله تعالى به الإنسان حين استخلفه على الأرض وحمَّله أمانة إعمارها[1]؟!

(١) انظر آية الاستخلاف رقم ٣٠ من سورة البقرة، وآية قبول الإنسان عرض الأمانة رقم ٧٢ من سورة الأحزاب.

ولربما جاز هنا أن نشير إلى أمر عادة ما يعوق التعارف الحضاري ويتسبب في كثير من الحرج وسوء الفهم، وهو الحوار انطلاقًا من مبدأ الدعوة عند الأنا أو التبشير عند الآخر، ويحبذ التمييز بين المبدأين وإجراء الحوار بهدف التعارف والوصول إلى فهم الآخر، واعتبار أن اعتناق دين ما كالإسلام مثلاً هو هداية ربانية يقدرها لمن يشاء.

ثالثًا: ترك الحكم على العقائد إلى الله تعالى

من الأمور التي نرى أنها تساعد على التعارف والتقارب بين الحضارات ترك الحكم على عقيدة الآخر لله تعالى وحده خالق جميع البشر على اختلاف ألوانهم ولغتهم وعقائدهم.

وليس أوضح دلالة على جواز ذلك من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[البقرة: ٦٢].

هنا يخبرنا المولى عز وجل أن المشتركين في عبادة الإله الواحد من مسلمين ويهود ونصارى ناجون يوم القيامة، مما يفهم منه أنهم قد يدخلون الجنة رحمة منه تعالى، وإلا فما معنى نفي صفتي الخوف والحزن عنهم أن كانوا داخلين النار، ولعل الآية بذلك ترشدنا إلى أن المقصد الإلهي لكل الرسل والأنبياء هو التوحيد والإيمان باليوم الآخر اللذان إن تحققا تحقق أمن العذاب.

هذا ولم يفت الذكر الحكيم أن يرشدنا إلى كيفية التعامل مع غير الموحدين من مشركين وملحدين إلخ؛ إذ يقول أرحم الراحمين: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الحج: ١٧].

بهذا التأكيد الإلهي المباشر بأن الله وحده الحكم على كل أصحاب العقائد المختلفة يفصل فيها كيف يشاء، يدعونا إلى النظر إلى المشترك الإنساني فقط في التعامل مع الآخر وحضارته ومنظومته القيمية، مما يدعونا إلى التفكر مليًّا في بعض ظواهر ومنطلقات التعامل مع الآخر مثل مبدأ «الولاء والبراء» وما يترتب عليه من محبة ومناصرة ومصادقة المشاركين في العقيدة فقط، بينما يكون العداء والكراهية وحرمة التهاني وعدم التصادق أو التناصر تجاه غير المسلم، ولا بد هنا من التساؤل عما إذا كان هذا المبدأ ثابت المفهوم، أم مرتبط فقط بالظرف السياسي وبحالة العلاقة مع الآخر في زمن الحرب والسلم(١).

(١) لكاتب هذه السطور بحث منشور باللغة الألمانية عالج فيه الآراء المتعددة حول مبدأ "الولاء والبراء" بين مؤيد ومعارض ومؤول للآيات والأحاديث الدالة عليه وأثر هذا المبدأ في التعامل مع الآخر خاصة في الغرب حيث يمثل المسلمون أقلية سكانية، وعنوان البحث:

Assem Hefny, Islamisch-theologische Auffassungen und gesellschaftliche Wirklichkeit in Deutschland am Beispiel des Prinzips al-walā' wa-l-barā', in: Ucar, Bülent u.a. (Hrsg.), HIKMA – Zeitschrift für Islamische Theologie und Religionspädagogik, Jahrgang II, Heft 3, .Freiburg in Br. 2011, S. 123-138

٨- خاتمة

وختامًا نؤكد أن التعرف على المنظومة القيمية للآخر واحترامها في إطار ما يعرف بتعارف الحضارات، لا يعني بالضرورة قبول هذه القيم والدعوة إلى إحلالها بديلاً عن منظومة الأنا القيمية.

وفيما يتعلق بالدين علينا أن نعي إذا كان هناك موقف غربي معادٍ للدين فهذا ليس قاصرًا على الإسلام في حد ذاته بل هو موقف من الدين على العموم نابع من التجربة الغربية السلبية مع الكنيسة ورجالاتها، ومعاداتهم للعلم والمعرفة ومن ثم يمكن القول بأن العداء الغربي الموروث ليس للدين في حد ذاته، بقدر ما هو لتجربة معينة مع الدين يتم سحبها تعميمًا على كافة الأديان ومنها الدين الإسلامي.

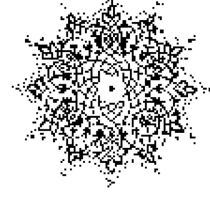
وعلينا الآن في ظل الصحوة التي يعشها العالم العربي الإسلامي بعد بزوغ فجر ما يعرف بالربيع العربي أن نثور أيضًا من أجل تقديم صورة عصرية للدين الإسلامي تجمع بين روح الدين وبين عدالة الدولة المدنية الديمقراطية التي تساوي بين جميع مواطنيها دون النظر إلى جنسهم أو معتقداتهم أو لونهم أو لغتهم، تستطيع البلدان العربية الإسلامية الآن بعد ثوراتها المشرفة أن تؤسس لفهم جديد لعلاقة الدين بالدولة يوازي بين مكتسبات وخيرات الحضارة الحديثة في أنظمة الحكم من ناحية، وبين قيم الدين الروحية السمحة من ناحية أخرى.

وكما يقول أستاذ الدراسات الشرقية الألماني المعاصر أودو شتاينباخ (Udo Steinbach) أنه ينبغي على أوروبا والعرب بعد الربيع العربي تشييد بناء مشترك، وعلى الأوروبيين بصفة خاصة تعبيد الطريق لتكامل الحضارات وقبول الاختلاف بدلا من البحث عن الهيمنة، ويمكن للعرب وللأوربيين أن يكمل بعضهم الآخر في هذا البناء المشترك من أجل مصلحتهم جميعًا[١].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الحوار بهدف التسامح بمعنى الاعتراف والاحترام والتقدير المتبادل بين الأنا والآخر لا يقتصر على الحضارات فقط، بل هو ضرورة مجتمعية ملحة في الدول ذات التعددية الدينية أو الثقافية أو العرقية؛ فالحوار بهذا المعنى لا يسري فقط على دولة ودولة بما يعرف بتعارف الحضارات، بل ينطبق أيضًا على الجماعات المتنوعة داخل البلد الواحد حيث ترتبط التعددية السياسية بالتعددية الدينية والثقافية، وكما يؤدي الاعتراف بالتعددية السياسية إلى السلم السياسي وتجنب الصراع ومشاركة كل المواطنين في الحكم، يؤدي أيضًا الاعتراف بالتعددية الدينية أو الثقافية بدوره إلى السلم المجتمعي.

---

(١) من حوار لـUdo Steinbach في جريدة Hannoversche Allgemeine Zeitung بتاريخ ١٢ أبريل ٢٠١١.



الحضور المسيحي العربي.. العمق والإشكاليات في إطار نظرية تعارف الحضارات

سامح فوزي

تعارف الحضارات في أبسط معانيه يعني التعريف والمعرفة بالحضارات في إطار من الاحترام المتبادل. وتبرز في العلاقة بين حضارة وأخرى أهمية عمق الفهم، أسس الالتقاء والتعايش، الاعتراف المتبادل ومسارات الحوار، خاصة بعد أن ظل العنوان الرئيسي للعلاقة بين الحضارات في نهاية القرن العشرين هو الصراع أو الصدام.

وإذا كان التعارف بين الحضارات، في هذا السياق يرمي إلى البحث في علاقات المعرفة بين الحضارات المتنوعة، فإنه يعني بالدرجة نفسها البحث عن مصادر التنوع والغنى في ثنايا وروافد الحضارة الواحدة. وهو ما يُعد ضرورة أساسية في فهم الذات، وبالتالي العبور المعرفي إلى الآخر الحضاري.

الحضارة العربية غنية بتنوعها الثقافي، والديني، والعرقي، والمذهبي. محيط حضاري حي، متفاعل، ثري بمظاهر الاختلاف. التنوع علامة ثراء مميزة له، وإقصاء المختلف يشكل خطرًا على مستقبله. ويمثل المسيحيون العرب أحد روافد التنوع في الحضارة العربية، باختلاف معتقدهم الديني عن معتقد الغالبية

من السكان العرب المسلمين، وتنوعهم المذهبي، مما يشكل في ذاته عنصرًا مضافًا للجدارية الدينية العربية، التي تعرف ألوانًا من التنوع الإثني والديني والمذهبي.

المسيحيون العرب حاضرون في الوطن العربي، كنيستهم هي كنيسة العرب شاهدة على تواصل الحضور المسيحي الكياني دون انقطاع في المنطقة التي بزغت فيها المسيحية. لاهوتهم له مسحة عربية، وثقافتهم عربية، وصلواتهم اصطبغت بطبائع الحياة في المنطقة العربية(١).

البحث في مسألة المسيحيين العرب مهمة من زاويتين أساسيتين: الأولى قياس منسوب التسامح في الثقافة العربية المعاصرة، ومدى استعدادها، وتفهمها، وقدرتها على قبول المختلف دينيًا. والثاني التفكير في ملامح واشتراطات المشروع الذي يجمع المواطنين العرب، من أديان ومذاهب مختلفة حول مشروع نهضوي عربي في لحظات التحول الجذري التي تمر بها المنطقة العربية.

---

(١) يشترك المسلمون والمسيحيون في العالم العربي في الثقافة بمعناها السيوسيولوجي الواسع، أي طريقة الحياة، والنظرة إلى الظواهر الاجتماعية المتعددة، ومن الملاحظ أن الطقوس الاجتماعية التي لها دلالات دينية تتشابه، فمثلاً هناك أوجه تشابه في مراسم الزواج رغم الاختلاف في العقيدة من حيث اللغة المستخدمة في الدعاء والصلوات، والتركيز على أركان أساسية هي الإشهار، وإعلان الزواج بإرادة العروسين، ثم دعاء الحاضرين لهما بالبركة.

.Sameh Fawzy, Muslims and Christians United in Weddings, Daily News Egypt, 9 June 2008

- ١ -

مقدمات أساسية

١- لم تكن المسيحية غريبة عن العرب، عرفوها مبكرًا في شبه الجزيرة العربية واليمن، ومع ظهور الإسلام، وبروز الصدام الحضاري الذي يغذيه الاختلاف الديني بين «دولة الإسلام» في مواجهة «الدولة البيزنطية» ظهر التباين بين موقف البيزنطيين من الإسلام، وموقف المسيحيين العرب، الذين كانوا يكنون بدورهم مشاعر سلبية تجاه البيزنطيين، وتربطهم علاقات بالمسلمين. فقد غلب على الكتابات البيزنطية الموقف القاسي من الإسلام، والنظرة الدونية للعرب، بما يصفه الدكتور طارق متري بأنها «مرآة لكبرياء مجروحة على نحو مزدوج، فهي مستهدفة على الصعيد الديني من ذوي ثقافة «بدائية»، وعلى الصعيد القومي بفعل الهزائم العسكرية المتلاحقة. ويبدو لنا أن الغلو عند عدد من المفكرين البيزنطيين في معرض الدفاع عن المسيحية عبر الهجوم على الإسلام، يوحي بأنهم يبحثون في المجال الديني عن سبيل للرد على خسارتهم في المجال العسكري....»[١]. لم يكن الحال كذلك بالنسبة للمسيحيين العرب، والذين كان موقفهم من الإسلام والمسلمين أكثر رحابة، وارتبطوا مع المسلمين في حوار الحياة أكثر من حوار الأفكار.

(١) طارق متري، سطور مستقيمة بأحرف متعرجة عن المسيحيين الشرقيين والعلاقات بين المسيحيين والمسلمين، بيروت، دار النهار، طبعة ثانية، ٢٠٠٨م، ص ٤٨.

٢- مرت العلاقة بين المسلمين والمسيحيين بمنعطفات عديدة، بعضها يجسد الانسجام والتعاون، وبعضها يعزز الشك والارتياب، ليس مجال تناولها الآن بالتفصيل، ولكن يمكن القول بصفه عامة أن العلاقة كانت تتأثر بالظرف التاريخي، وأنماط العلاقات السائدة على الصعيد الكوني بين المسلمين وغير المسلمين، فقد احتل المسيحيون العرب موقعًا متميزًا في الدولة الأموية، في الإدارة، والشعر، والحرف المختلفة، واستمر حضورهم الفكري في الدولة العباسية من خلال التعريف بالتراث اليوناني عن طريق الترجمة وتعاطي الفلسفة والعلوم، وبرغم ما عرف من رفض المسيحيين العرب لغزوات الفرنجة، التي سميت بالحروب الصليبية، إلا أن المواجهات بين المسلمين والفرنجة تركت تأثيرًا سلبيًّا على العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين، وقد هيأت هذه الظروف مجالاً لأحكام أهل الذمة، وممارسة التضييق على المسيحيين[١].

٣- في ظل الدولة العثمانية لم تكن أوضاع المسيحيين في مصر والمشرق العربي متشابهة، بل كان بينها اختلاف نتيجة تباين السياق السياسي والثقافي على الصعيد المحلي، إذ بينما عرفت الخبرة المشرقية نظام الطوائف والملل، لم تعرف مصر هذا النظام، وسارت في مسار آخر أسقطت فيه الجزية رسميًّا عام ١٨٥٥، والتحق الأقباط بمجلس شوري النواب عام ١٨٦٦

(١) المرجع السابق، ص ٣٢-٣٣.

بالانتخاب، وأصبحوا جزءًا فاعلاً في الطبقة السياسية التي تشكلت في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين.

٤- شارك المسيحيون العرب في مشروع النهضة العربية الحديثة في كافة المجالات، وهناك أسماء معروفة كانت لها بصمة في الحياة العامة، وبصفة عامة لم يكن المسيحيون العرب لونًا واحدًا، بل كانت بينهم اختلافات في زاوية الرؤية والموقف السياسي، وهذا التنوع لا يزال إلى وقتنا الحاضر بين المسيحيين هو ما يجعل اندماجهم في المجتمع السياسي العام أكثر يسرًا، دون وجود ثقافة «الجيتو» المغلقة. وقد لاحظ البعض أن مثقفي النهضة المسيحيين مارسوا قدرًا لا يستهان به من نقد الخطابات الدينية في عصرهم، شمل نقد المسلك الديني، ونمط العلاقات في المجتمع الديني بما في ذلك السائدة في المجتمع المسيحي ذاته[١].

- ٢ -

إشكاليات الحضور

في الحقبة شبه الليبرالية التي امتدت منذ بدايات القرن العشرين حتى منتصفه ظهر الحضور المسيحي في قلب مشروع النهضة العربي، إلا أنه ما لبث أن تراجع نتيجة عوامل كثيرة ظهرت في النصف الثاني من القرن العشرين.

---

(١) الدكتور جيروم شاهين، المسيحية والعلمانية، بيروت: مختارات، ٢٠٠١، ص ١١٠-١٢٤.

١- تفكك مشروع الدولة القومية

عرفت المنطقة العربية مشروع الدولة القومية التي ولدت من رحم الاستعمار الغربي، وتعلقت بها نخبها السياسية والثقافية في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين على وجه الخصوص. وانخرط المسيحيون العرب، أسوة بشركائهم في المواطنة من المسلمين، في مشروع بناء الدولة على أساس من المواطنة المتساوية، وتقدير الكفاءات الفنية، وشيوع أيديولوجيات سياسية كبري -قومية واشتراكية- شكلت وعاء لاستيعاب المختلفين دينيًّا في إطار مشروع وطني.

هذه الدولة تعرضت لإخفاقات شديدة نتيجة الاستبداد السياسي، وظهور أنظمة سياسية عادت الديمقراطية، وجففت منابع التنوع السياسي والثقافي، وفرضت الأحادية الفكرية، مثل حزبي البعث في العراق وسوريا، رافق ذلك إخفاق متزايد في تحقيق التنمية، والعجز عن سد احتياجات السكان، واللجوء إلى التكوينات الأولية: الدينية والمذهبية والقبلية لسد هذه الاحتياجات، وتنامي معدلات الفساد الذي ينخر في عظام الدولة، والتلكؤ في الوفاء بالمطالب الديمقراطية، وأخيرًا عودة الاستعمار الغربي إلى المنطقة، سواء بصورة سافرة كما هو الحال في العراق، أو في صورة أقل سفورًا في بقية الدول العربية.

كل ذلك ساعد على تفكيك نموذج الدولة القومية الذي يقوم على المواطنة في إطار المشروع الوطني الجامع لحساب الكيانات الأولية، التي تستند إلى سياسات الموالاة والخصوصية الاستبعادية في مواجهة الآخرين.

وقد لجأت النخب الحاكمة للتغلب على عجزها عن الإنجاز، وعدم قدرتها على الحفاظ على وحدة كيان الدولة القومية إلى وسائل عديدة من بينها القمع، وتوظيف «الدين» أو «المذهب» في إنتاج «شرعية» تتقرب بها إلى الجماهير.

ومن المعروف أن مصادر الشرعية تتنوع، أهمها الإنجاز، والذي يرتفع معه درجة القبول والرضا من جانب الجماهير، فإذا عجزت النخب الحاكمة عن بلوغه، لجأت إلى مصادر أخرى مثل «إحياء القبلية»، و«البحث عن المذهبية»، و«استنفار القومية الشوفينية»، إلخ. أدى ذلك إلى إذكاء «العصبية» بمعناها الشامل على حساب الاندماج القومي.

٢- العجز عن إدارة التنوع

في كثير من الأحيان عجزت النخب الحاكمة في العالم العربي عن إدارة التنوع الديني والمذهبي، نتيجة غياب منظومة الحكم الرشيد، والعجز عن تحقيق المشاركة والمساواة في إدارة علاقاتها بالأقلية الدينية، في الوقت الذي تتسم فيه علاقاتها بالمجموع الشعبي بالاستبداد والقهر والظلم.

وعمدت الأنظمة الحاكمة إلى تصدير رسائل متباينة متناقضة أحدثت مساحة عريضة من التنافر بين أبناء المجتمعات العربية المختلفين في الدين أو المذهب، فهي من ناحية أشعرت الأقلية أن الأمان يكون بالولاء الكامل للنظام، ومن ناحية أخرى خلقت شعورًا لدى أبناء الأغلبية بأن الأقلية تلقى معاملة تفضيلية على حساب الأغلبية.

الأمر الواقعي أن كلا الطرفين، الأقلية والأغلبية، يشعران بالظلم. وهي حالة يصفها الدكتور فريد الخازن بأن «المشكلات التي تعاني منها المجتمعات العربية يتأثر بها المسلمون والمسيحيون، ولكن هناك شعور بقلق أكبر، وربما باستهداف يطال المسيحي أكثر من المسلم»[١].

وقد أسهمت السياسات العامة «الرديئة» في إدارة التنوع الديني والمذهبي في شعور المسيحيين بالمواطنة المنقوصة، وتراكم مشاعر سلبية، وتنشئة أجيال على استعذاب فكرة الاضطهاد في مواجهة النخب الحاكمة، وربما في مواجهة أصحاب الأديان أو المذاهب التي تأتي منها هذه النخب.

هذه الظواهر ليست غريبة عن المحيط العربي، نعرفها من العراق إلى السودان. أدى ذلك تحمل الذاكرة التاريخية ما لا طاقة لها به، من أحداث وصور واتجاهات ملتبسة، عمقت من مشاعر الريبة في العلاقات بين أهل المذاهب والأديان.

---

(١) فضيل أبو النصر (محرر)، هواجس المسيحي اللبناني مقالات وحوارات، بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، ٢٠٠١، ص ٩٤.

٣- تقلص مساحات الالتقاء

العلاقة بين المسيحيين والمسلمين، وما يرتبط بها من وشائج اجتماعية وثقافية واقتصادية تتحقق فيما نطلق عليه «المجال العام» Public Sphere، وهو الفضاء الحيوي المتاح للأفراد كي يمارسون فيه حركتهم بحرية، يعلنون فيه عن برامجهم وتصوراتهم، ويلتقون فيه مع المختلفين في الدين أو المذهب حول قضايا عامة تتجاوز الاستقطاب الديني أو الانتماء الضيق للجماعات الأولية.

يُعد إليكس دي توكفيل أحد الذين روجوا للمنظمات المدنية باعتبارها «مدارس لتعليم الثقافة الديمقراطية»، حيث يتعلم الشخص في أروقتها النقاش الحر، والتفكير النقدي، والتداول السلمي للسلطة، وهكذا. هذه النظرية سيطرت على عقول المبشرين بالمجتمع المدني مثل روبرت بوتنام وفرنسيس فوكوياما، باعتبار أن وجود هذه المؤسسات المدنية، ورفع أية قيود قانونية أو سياسية على حركتها كفيل بأن يجعل منها واحة للممارسة الديمقراطية، وإيجاد روابط حديثة بين الأفراد المختلفين في النوع أو العرق أو الدين[١].

---

(١) هناك عدد من الباحثين يرون أن المجتمع المدني، أو المنظمات المدنية التي تقوم على أساس الثقة المتبادلة، هي التي يمكن أن تشكل مجالاً حيويًّا للأفراد يتعلمون في أروقتها التنوع، الديمقراطية، والمشاركة، والفعل السياسي الرشيد

راجع

Robert Putnam, Making Democracy Work, Civic Traditions in Modern Italy, Princeton: .Princeton University Press, 1993, p. 167

وتشير التجربة في العالم العربي إلى أن المؤسسات المدنية لم تقم بالدور المنوط بها في التنشئة الديمقراطية، وتحولت إلى كيانات مؤسسية، ينشئها ويديرها الأفراد على أسس استبدادية واستبعادية، لا تحكمها الثقافة الديمقراطية، وتتفشى فيها الثقافة التسلطية بكل معاني الكلمة.

يكفي أن نتأمل أنماط الصراعات، ونوعية الخطابات، وأساليب إدارة المشكلات التي تنشب في النقابات، والأحزاب، والأندية لنرى إلى أي حد أصبحت هذه التكوينات المدنية تفرز ممارسات، وتنتج ثقافة لا تمت بصلة إلى الحلم الثقافي الديمقراطي الذي تملك على إليكس دي توكفيل، ومن سار على دربه من مفكرين وباحثين، وتحولت هذه المؤسسات - عمليًّا - في حالات كثيرة إلى عبء على المجتمع بما تنتجه من تعصب واحتقان، وأشكال من التراجع الثقافي، وحالات مزاجية سلبية لدى قطاعات واسعة من النخب المهنية والسياسية[1].

وهناك مدرسة مبكرة في العلوم السياسية ترى أن الحياة المؤسسية Associational Life كفيلة بالتعبير عن آراء ومطالب الأفراد، وتحمي المجتمع من مغبة التعبير العشوائي عن المطالب، ومن هنا فإنها إحدى الأدوات الأساسية في تحقيق المواطنة التي تقوم على المشاركة واحترام القانون.

راجع

.David Truman, the Governmental Process, New York, Alfred Knopf, 1951

.Robert Dahl, Who Governs? New Haven: Yale University Press, 1961

وأشار في الاتجاه ذاته فرنسيس فوكوياما إلى أهمية أن يتنظم الأفراد معًا في روابط مؤسسية من أجل تحقيق أهداف مشتركة، وكيف أن مثل هذه الروابط تصب مباشرة في تحقيق الديمقراطية.

,Francis Fukuyama, Social Capital and Development: The Coming Agenda, SAIS Review .Vol. XXII, No.1, (Winter-Spring 2002), p. 29

(١) سامح فوزي، مشكلة ثقة أم أزمة مجتمع مدني؟ جريدة الأهرام، ٢٨ نوفمبر ٢٠٠٧.

من هنا فإن المجتمعات العربية لم تعرف الدولة الحديثة بمختلف مشتملاتها، عرفت فقط أبنية وهياكل الدولة، وظل باطن المجتمع تقليديًّا، عشائريًّا وقبليًّا، يقوم على الطائفية والاصطفاف الديني والمذهبي. وتعثرت «مؤسسات المجتمع المدني» التي تشكل مساحة لالتقاء الأفراد المختلفين على أساس «المصلحة» و»التعبير عن الرأي» أكثر من «الانتماء» إلى الطائفة أو الجماعة الدينية أو المذهبية.

وبمرور الوقت، ازدادت الدولة ترهلاً، وتطييفًا، وظهر رأس المال الاجتماعي «الجامع» في صورة تكوينات قبلية ودينية ومذهبية تنشئ أبناءها على الولاء لها، والارتباط بها على حساب المواطنة في الدولة، وتراجع رأس المال الاجتماعي «العابر»، الذي يقوم على تجميع الأفراد على أساس الإرادة الحرة الطوعية لخدمة قضايا عامة دون النظر إلى الاختلاف في الانتماء القبلي أو الجهوي أو الديني أو المذهبي[(١)].

٤- صعود خطابات الأقليات

أدى الفشل في إدارة التنوع، وترهل الدولة القومية، وعدم قدرتها على تحقيق المواطنة لكل مواطنيها في إطار مشروع وطني، وهزائمها المتكررة أمام

---

(١) يفرق وول كوك بين نوعين من رأس المال الاجتماعي: الجامع والعابر. النوع الأول يعني التماسك بين المتماثلين في مواجهة المختلفين مثل الانتماء القبلي أو العشائري أو الديني، وهو يحفظ للمجتمع تماسكه لكنه يحد من تنوعه. أما النوع الثاني، أي العابر فهو على العكس يجمع بين مختلفين في الرأي أو المعتقد أو الثقافة حول قضية عامة، مما يتيح تبادل الأفكار، والانفتاح على الآخر المختلف، ويوفر للمجتمع التعددية، والتنوع.
M. Woolcock, Social Capital and Economic Development: Toward a Theoretical Synthesis and Policy Framework, Theory and Societ, Vol. 27, No.,21998, pp 161-168.

إسرائيل إلى اعتبار ملف الأقليات أحد مواطن الجرح في الجسد العربي، التي يمكن اختراق العالم العربي من خلاله. هذا الخطاب له ما يغزيه، ويؤصل له، ويهبه المنطقية في الطرح في الدوائر البحثية والسياسية الإسرائيلية في سياق مشروع متكامل لتفكيك المنطقة العربية.

بالطبع يوجد الكثير الذي كتب في هذا المجال، ولكن يمكن التوقف – في هذا السياق – أمام كتاب وضعه موردخاي نيسان، وهو أستاذ جامعي إسرائيلي، يُدرس في تل أبيب وبعض جامعات العالم الأخرى، له تشابكاته الأمنية والسياسية، واهتماماته البحثية التقليدية في الأديان والجماعات الدينية. الظاهر من عنوان الكتاب أنه يتحدث عن الأقليات في الشرق الأوسط، لكن الخوض في باطنه، وما حمله من أطروحات وسيناريوهات، تعززها سياسات عامة رصدها الباحث، يحملنا إلى نتيجة مفادها أن الكتاب ليس مجرد مؤلف علمي، لكنه مشروع دولة ومجتمع، يُسخر فيه الباحث العلم في خدمة السياسة بشكل فج، فاضح، ومباشر مما يندر وجوده، بهذه الكيفية، في دراسات أخرى، مهما بلغ انحياز واضعوها[١].

ينطلق الكتاب من أطروحة أساسية مبناها أن نشوء إسرائيل، بوصفها دولة يدين سكانها باليهودية، أدى إلى تغيير مسار التاريخ والجغرافيا في الشرق الأوسط،

---

(1)Mordechai Nisan, Minorities in the Middle East, a History of Struggle and Self-Expression, .London: McFarland & Company Inc. Publishers, Second Edition, 2002

ووضعت الجماعات الدينية المسيحية والمسلمة غير المنتمية إلى المجموع العربي السني، على طريق التحرر من الهيمنة والخضوع. وفي رأيه أن إسرائيل أحرزت – في نشأتها – أمرين أساسيين: الانفصال الجغرافي وتكوين كيان مستقل، وتبني لغة أخرى غير العربية. من هنا فإنه على الجماعات الدينية المسلمة والمسيحية السير على هذا النهج، من خلال تأكيد ذاتيتها، جغرافيًا عبر الانفصال، ولغويًا عبر إحياء لغات قديمة تعبر بها عن نفسها خارج اللغة العربية.

والملفت أن الكتاب، الذي في ظاهره يتناول مسألة الأُقليات في الشرق الأوسط، لم يلجأ إلى أنماط متعارف عليها في تقسيم الأقليات، ما بين أقليات لغوية وعرقية ودينية، واعتمد فقط على تقسيم واحد هو التقسيم الديني، ألغى به كافة الهويات الأثنية واللغوية.

في القسمين الأول والثاني من الكتاب تناول موردخاي نيسان ما سماه الأقليات المسلمة وهي: الأكراد والبربر والدروز والعلويين والجماعات العرقية على حدود باكستان وأفغانستان، وفي القسم الثالث يتناول الأقليات المسيحية وهي: الأقباط والأرمن والسريان والموارنة وقبائل جنوب السودان، ويخصص القسم الرابع للحديث عن استراتيجيات إسرائيل للتعامل مع الأقليات الدينية المسلمة والمسيحية في المنطقة.

هنا تثار تساؤلات كثيرة، أهمها الخاص بالتقسيم والتصنيف، وهو تساؤل محوري في البحث الاجتماعي بوجه عام. في هذا الكتاب يعتبر الكاتب

المدخل الرئيسي في العلاقة بين الأغلبية والأقلية هو التأكيد على الهوية الدينية أو المذهبية المنفصلة في إطار علاقة مركبة تجمع ما بين كيان ديني يهودي، أي إسرائيل، وكيانات دينية فرعية مسلمة ومسيحية منفصلة.

ويطالب موردخاي نيسان باستلهام روح إسرائيل في إنشاء دولتها. وطرح مفهومًا جديدًا هو «الصهيونية الممتدة» Ultra-Zionism ويعني إنشاء شبكة متكاملة من العلاقات تكون فيها إسرائيل هي المحور، والأقليات الأخرى هي الأطراف، بحيث يصبح هناك أكراد صهاينة، وموارنة صهاينة، وبربر صهاينة، إلخ، يحققون استقلالهم الجغرافي، أو اللغوي، أو كليهما بما يخدم تحالفهم مع إسرائيل.

ويختتم موردخاي كتابه المثير للجدل، وهو ما يهمنا في هذا السياق، بالتأكيد على أهمية الأنشطة، والمبادرات المشتركة التي تجمع ممثلي المجتمعات الدينية المتنوعة في حصار الإرهاب، والهيمنة العربية الإسلامية في المنطقة.

-٣-

تقلص الحضور المسيحي العربي

ترتب على هذه الإشكاليات عدد من التداعيات، أثرت سلبًا على الحضور المسيحي في المحيط العربي على عدة مستويات:

١- شيوع مناخ من عدم التسامح في المنطقة العربية، والذي ارتبط بظهور تأويلات وتفسيرات دينية متشددة، تنفي عن الآخر حضوره، ومواطنته، وتعيد إنتاج التصورات القديمة التي تحكم علاقة المسلم بغير المسلم قبل نشوء الدولة الحديثة مثل الذمية. وبرغم أن هذه التصورات حدثت لها مراجعات جذرية على يد مفكرين إسلاميين معاصرين مثل الدكتور أحمد كمال أبو المجد، والدكتور محمد سليم العوا والمستشار طارق البشري وغيرهم، على خلفية انقضاء الدولة القديمة التي طبقت بها، ونشوء دولة حديثة صنعها المسلم وغير المسلم، ويتمتع كلاهما فيها بحقوق المواطنة كاملة غير منقوصة إلا أنه لا تزال هناك حركات إسلامية تؤمن بهذه التصورات، وترى أنها تصلح للتطبيق في ظل الدولة القائمة.

٢- تفشي العنف الطائفي في مواجهة المسيحيين، والذي بلغ أعلى صوره في العراق في ظل عمليات التفجير والقتل والاختطاف التي تعرض لها المسيحيون والكنائس والمؤسسات المسيحية، وتركزت الاعتداءات أساسًا في بغداد والموصل، مما أدى إلى موجات نزوح جماعية منهما، وكذلك البصرة، ويقدر تعداد المسيحيين الذين هاجروا إلى خارج العراق بنحو ٢٥٠ ألف من أصل ٨٠٠ ألف مسيحي عشية اجتياح القوات الأمريكية للعراق عام ٢٠٠٣، ما يقرب من نصفهم كانوا يعيشون في بغداد[١]. ويعرف

(١) أنطوان سعد، تراجع الدور المسيحي في المشرق العربي، مشكلة عربية أم معضلة مسيحية، بيروت: مركز عصام فارس للشئون النيابية، ٢٠١٠، ص ص ٤٤-٤٥.

المجتمع المصري أحداثًا متقطعة، ازدادت وتيرتها في العقود الأخيرة من التوترات الدينية التي تخلف ضحايا، وتستهدف كنائس، وتتسبب في تخريب منشآت ومبان، وبرغم وجود حالة رفض عام في المجتمع المصري لها إلا أن أحداث العنف ذات الوجوه الدينية تستمر على نحو مقلق.

٣- الانكفاء، حيث عمد المسيحيون على الانكفاء على الذات الخاصة، وشكلت المؤسسات الدينية الملاذ بالنسبة لهم، نظرًا لأنها هي الوحيدة في محيطهم الديني التي تتمتع بالشرعية، والمصداقية، في وقت لم توجد فيه مؤسسات مدنية تجمعهم بشركائهم في المواطنة من المسلمين.

٤- تراجع الحضور السياسي للمسيحيين، سواء في المؤسسات السياسية التي تتشكل بالانتخاب مثل البرلمان، أو في مواقع الإدارة العليا، أو في المجال العام من أحزاب ونقابات وخلافه، مما أشعرهم بالتهميش، ربما تكون الحالة الاستثنائية في ذلك الأردن التي يتمتع فيها المسيحيون بوضع خاص في ظل ارتباطهم بالنظام الملكي القائم.

٥- تزايد معدلات الهجرة المسيحية إلى الدول الغربية نتيجة عوامل عديدة اقتصادية، سياسية، ثقافية، ودينية أيضًا مما أثر على تعداد المسيحيين العرب. وإذا كانت الهجرة العربية إلى الغرب ليست مسيحية فقط، بل أن هناك قطاعًا عريضًا من المسلمين هاجر بحثًا عن حياة أفضل، فإن

الوضع بالنسبة للمسيحيين أكثر تعقيدًا حيث تؤثر الهجرة ليس فقط على الحضور العددي للمسيحيين في العالم العربي، ولكن أيضًا على النظرة العامة لتحديات البقاء وسط غالبية السكان من المسلمين.

٦- شيوع لغة جديدة في المجال العام للتعبير عن العلاقات الإسلامية المسيحية، غير متعارف عليها، ولا تأخذ في اعتبارها العمق التاريخي، دينيًّا وثقافيًّا وتميل إلى التشدد، والخشونة، وتنزع إلى السجال الديني، والتشكيك في العقائد، والتعريض بخصوصيتهم الدينية.

٧- التغير في السيكولوجية الدينية، من الانفتاح إلى التقوقع، من الاندماج في المجتمع إلى الخوف منه، هيمن ذلك على الخطابات الدينية التي اتخذت موقف الدفاع عن العقيدة، والتركيز المفرط على ثقافة الاستشهاد في مواجهة مجتمع يعيد إنتاج أشكال التمييز الديني والثقافي في مواجهة المختلفين دينيًّا، فضلاً عن التأكيد المستمر على «الخلاص الفردي للمؤمن» دون طرح تصورات لاهوتية حول دور الإيمان في تغيير المجتمع، والقضاء على الظلم، والفساد، والاستبداد. وهو ما أسهم بدوره في تغذية الانسحاب من المجتمع بتصورات دينية.

٨- ظهور ردة فعل معاكسة لدى بعض المسيحيين، من رفض وانسحاب وخوف على المصير، إلى احتجاج، ومقاومة، وتعصب. ويذهب جيروم شاهين إلى أن «العصبية هي شكل آخر من اليأس، فبدلاً من الاستسلام يأسًا، أو

الانغلاق والانزواء، أو الهجرة تقود العصبية المسيحيين إلى سياسات «مقاومة»[١]. وقد لوحظ أن المقاومة تأخذ أحيانًا «صورة سلبية» منقولة حرفيًّا لما تقوم به بعض جماعات الإسلام السياسي، مثلما ظهر في مصر في الآونة الأخيرة من احتجاجات متوالية على عمل فني أو رواية أدبية، وخلافه على خلفية رفض الطعن في العقيدة المسيحية.

-٤-

الاستقلال الثاني.. الفرص والتحديات

تشكل المرحلة الجديدة التي تمر بها الدول العربية، والتي تجسدت في الثورة التونسية، ثم ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١، والتي أدت إلى إسقاط النظام، وفتحت المجال أمام مختلف القوى والتيارات كي تتخلص من إرث الماضي، وتعيد بناء مجتمع جديد ينطوي على علاقات أكثر انفتاحًا وأقل توجسًا، تقوم على المساواة والعدالة بين المسلمين والمسيحيين.

ويعد الحصول على «الاستقلال الثاني» في الثورة الديمقراطية، مدخلاً جديدًا لإعادة اندماج المسيحيين العرب في التيار الرئيسي للمجتمعات العربية المطالب بالحرية، والديمقراطية والعدالة الاجتماعية. في السابق واجه المسلمون

(١) الدكتور جيروم شاهين، المسيحيون العرب، التحديات الراهنة وخيارات المصير، بيروت: تعاونية النور الأرثوذكسية، ٢٠٠٨، ص ١٣٨.

والمسيحيون العرب الاستعمار الأجنبي، وحصلوا على الاستقلال الأول، وبعد عدة عقود عادوا إلى صفوف المواجهة معًا، وحصلوا على الاستقلال الثاني من الاستعمار الداخلي.

وفي هذا النطاق هناك اتجاهان أساسيان:

الاتجاه الأول: هو اتجاه ثورة ٢٥ يناير الذي تبلور في ميدان التحرير في قلب القاهرة، من خلال مشاركة المسلمين والمسيحيين معًا، وهو ما دعا الشيخ يوسف القرضاوي عقب زوال نظام مبارك إلى مخاطبة «أهل الميدان»، مسلمين ومسيحيين في صلاة الجمعة في سابقة لم تحدث، وقد أثارت امتعاض بعض المتشددين.

ثقافة «ميدان التحرير» تعني الكثير بالنسبة للعلاقات الإسلامية المسيحية:

- كسر حاجز اللقاء، والالتقاء حول أجندة سياسية تتعلق بتغيير المجتمع، تتجاوز الذهنية الطائفية.

- الفحص المباشر من خلال خبرة التعايش الميداني على مدار أيام من حيث اكتشاف الآخر على حقيقته دون افتعال أو تزييف أو الوقوع في أسر الصور النمطية الخاطئة.

- التضامن والتعاضد في محنة المواجهة مع عنف يرعاه بقايا نظام سابق، ومشاعر الخوف من المجهول القادم، والرجاء الذي يتلكأ في البزوغ.

وبينما كان المعتصمون في ميدان التحرير يدافعون عن الثورة، كانت «اللجان الشعبية» من المواطنين يدافعون عن مقدرات المجتمع، الأرواح والممتلكات. لم يُمس مواطن مسيحي، أو كنيسة، أو منشأة دينية.

باختصار هو «ميلاد جديد» لرأس مال اجتماعي «عابر» يجمع بين المصريين المختلفين في النوع والدين والفكر والموقع الاجتماعي، لقاء ممتد على أساس من الثقة، والتضامن، والاحترام المتبادل. ثقافة «ميدان التحرير» لم تعرف الاستقطاب، ولم تسمح به، واستمدت روحها وزخمها من التوافق بين المختلفين، وكانت، ولا تزال من الممكن أن تلد نظامًا جديدًا يستوعب الكل، ولا يستبعد أحدًا.

ثقافة «ميدان التحرير» تعني أن المسلمين والمسيحيين العرب بإمكانهم أن يعيدوا بناء نظام سياسي يحقق العدالة والمساواة، بعيدًا عن إرث الطائفية والشك المتبادل والتمييز في إطار هوية اجتماعية جديدة.

الاتجاه الثاني: هو اتجاه ما قبل ثورة ٢٥ يناير، يعيش على الاستقطاب، والتمييز، وتعطيل التوافق، وزرع مشاعر الارتياب بين المختلفين في النوع أو الدين أو المعتقد السياسي أو الفكري.

باختصار هو يعمق من رأس المال الاجتماعي «الجامع»، الذي يعزز التضامن حول الصيغ التقليدية في العلاقات الاجتماعية، ويطورها إلى مواجهة مع الآخر المختلف. وقد ترتب على هذا الاتجاه تداعيات كثيرة سلبية، أهمها:

- الاستقطاب الإسلامي العلماني، وهو ليس جديدًا نعرفه في مساجلات ممتدة، واتهامات متواصلة بين هذا الطرف أو ذاك. تداعي الأنظمة المستبدة في المنطقة العربية في الثورات الشعبية التي حدثت في تونس، ثم مصر، وتشتعل الآن في ليبيا واليمن وسوريا ينعش هذا الاستقطاب، ويحوله من استقطاب فكري ممتد على مدار عقود لم يحدث مفعوله نظرًا لاحتكار النخبة المهيمنة للسلطة، وتوظيفها لمثل هذا النوع من الاستقطاب، إلى استقطاب سياسي في الشارع على هوية المجتمع. المسيحيون العرب في قلب هذا الاستقطاب، فمن ناحية تنادي القوى العلمانية بدولة تقوم على المواطنة الكاملة دون أن يكون الدين سببًا للتمييز بين المواطنين، ومن ناحية أخرى تطالب غالبية القوى الإسلامية بدولة حديثة تستند إلى حكم القانون والمؤسسات، ولكن على نحو يجعل الدين حاضرًا في بنيتها السياسية والقانونية والاجتماعية. إذا كان هذا هو الحادث في مصر حاليًا، ويشعر المسيحيون بأنهم بين هذا الطرف وذاك، فإن المسيحيين في لبنان يقعون بين شقي رحى أخرى هو الاستقطاب بين السنة والشيعة، أو الموالاة والمعارضة، وهو تناقض سياسي ومذهبي، تغذيه سياسات إقليمية ودولية.

- عودة التوترات الدينية، سواء في شكل تحرشات طائفية، أو مواجهات تدمر فيها كنائس، وتزهق أرواح مواطنين، مسلمين ومسيحيين، وتحطم فيها الممتلكات، ويزداد الشعور بالخوف، واليأس، ويعاد إنتاج الاتهامات المتبادلة، وتبعث القصص والروايات القديمة في العلاقات بين الطرفين من مرقدها.

- تصاعد أصوات كانت خافتة في السابق، تطرح رؤى دينية شديدة التقوقع، تسلب الفقه المصري الرحب خصوصيته وتفرده، وتطرح أفكار تعمق مشاعر الارتياب، والخوف، وتولد ردة فعل عكسية غاضبة في وقت يعيد المجتمع فيه بناء ذاته.

- استمرار ذهنية إدارة الملف الديني كما كانت في النظام السابق من حيث تنحية القانون، والركون إلى الحلول العرفية، وعدم التعامل بشفافية مع التوترات الدينية، والاكتفاء بالحديث المبهم حول القلة أو الشرذمة التي تفتعل الفتنة، أو فلول النظام السابق، أو الأيادي الخارجية، وتمثل جميعها إحالة للمجهول، دون تحديد واضح للأطراف الضالعة في الإساءة إلى العلاقات الإسلامية المسيحية، على نحو يجعل المجتمع يتبصر الأمر.

ورغم هذه المظاهر السلبية في التعامل مع الشأن الديني، فإن الأمر لا يخلو من إيجابيات يتعين التوقف أمامها:

- القضايا المتعلقة بالمواطنة، والعلاقات الإسلامية المسيحية أصبحت تداول على نطاق واسع، وبمساحة أكثر من الصراحة.

- تحول العلاقات الإسلامية المسيحية ربما للمرة الأولى منذ أكثر من ثلاثين سنة إلى شأن سياسي، تنظر في أمره مؤسسات سياسية، بعد أن ظل لسنوات طويلة رهن للحل الأمني، والذي-للأسف- أساء توظيفه لصالح النظام السابق.

- تشكل منتديات ولجان كثيرة، من «بيت العائلة» التي يرعاها الأزهر الشريف، إلى لجنة «العدالة الوطنية» بمجلس الوزراء، وخلافه، كل ذلك يجعل هناك نقاط كثيرة للالتقاء على مستويات مختلفة للنقاش حول مشكلات حقيقية، بعد أن ظلت لسنوات مجرد مظاهر احتفالية.

من المتوقع أن يسود هذه المرحلة كثير من غلو أفراد وتيارات دينية كانت بعيدة عن الحياة المدنية، وتغلب على الساحة السياسية مواجهات بين رؤى متناقضة، ولكن هذه الحالة، رغم ما تثيره من مخاوف تبدو ضرورية لتصفية تناقضات نظام سابق، وبناء نظام جديد على أسس جديدة من العلاقات التي تقوم على الفهم، والاحترام المتبادل، وتطبيق القانون في دولة ديمقراطية، تسودها قيم العدالة والحرية والمساواة.

-٥-

الإسلام الحضاري.. مدخل جديد لعلاقة قديمة

في ضوء التحولات التي ألمت بالمجتمع المصري خاصة على مدار الأشهر الماضية، والتي تمثل في ذاتها نموذجًا أساسيًّا لما يمكن أن تكون عليه التفاعلات بين المسيحيين والمسلمين في المنطقة العربية، يمكن القول بأن هناك منهجين للإسلام، أحدهما حضاري رحب، يشعر الآخر بوجوده فيه بذاته، وعقيدته، وثقافته الفرعية، دون تناقض مع التصور العام السائد للإسلام. وهناك منهج

آخر متشدد، مغلق، لا يعترف بالآخر المختلف دينيًا، ويشكل رقيبًا على ضمير المسلم. الأول يعبر عن الفقه المصري الرحب، والآخر يمثل فقهًا آخر نشأ في مجتمعات مغايرة، واكتسب منها خصائصه المتشددة.

الإسلام الحضاري هو الذي يجعل تقدم المجتمع مشروعًا أساسيًا له، وفائض التدين رافدًا من روافد التنمية، والحرية الدينية والمساواة أساس العيش فيه، والفضاء المدني مفتوح أمام كل الأفكار والتيارات دون وصاية، أو مصادرة في ظل ثقافة تعلي من شأن التفكير النقدي، والحوار البناء، وتعرف أن مزايا الحرية مهما شهدت من تجاوزات أفضل بكثير من المصادرة الفكرية التي تأخذ في طريقها عوامل التميز والاختلاف.

ومن الطبيعي أن يتلاقى المسلم العربي مع المسيحي العربي على أرضية الإسلام الحضاري، الذي يرفض الغلو والتطرف، ويصون الحرية الدينية، ويعلي من شأن الكفاءة في شغل الوظائف العامة، ويجعل الإنجاز عنوان الحضور في المجتمع، دون نظر إلى النوع أو المعتقد الديني للأشخاص.

الإسلام الحضاري هو «انتماء اجتماعي» جديد، يحفظ للثقافة العربية تنوعها ورحابتها. وقد عبر الدكتور كمال صليبي عن هذه الظاهرة بقوله: «العرب المسيحيون الحلفاء الطبيعيون للإسلام الحضاري في مواجهة قوى التخلف في البلاد العربية»[١].

---

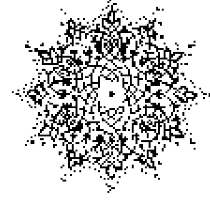
(١) الدكتور كمال الصليبي وآخرون، المسيحيون في لبنان والشرق (رؤى مستقبلية)، بيروت: دير سيدة النصر نسبيه- غوسطا، ١٩٩٧، ص ٤٠.

هذا الرأي أعاد التأكيد عليه الكاتب عبد الرحمن الراشد بعبارة أخرى «في بعض الحالات الإرهاب المتعمد ضد المسيحيين العرب حقيقي، فإنه جزء من محنة كل المنطقة، حيث إن التطرف الإسلامي الموجه ضد أبناء الإسلام أنفسهم أعظم...»[١].

في الخبرة المصرية الآنية يبدو أن الإسلام الحضاري لديه فرصة حقيقية للتشكل في إطار مؤسسة الأزهر، التي تحولت -واقعًا- إلى كيان جامع تلتقي فيه التيارات الإسلامية المتنوعة، والقوى العلمانية، ويشعر المسيحيون بانتمائهم له، ويمكن من خلال الالتقاء في رحابها الاتفاق على المبادئ الأساسية الحاكمة للعلاقة بين الدين والدولة، المقدس والنسبي، في إطار رؤية أشمل لمقتضيات مجتمع يحبو ديمقراطيًّا، يريد أن يكون أكثر تسامحًا، وأقل تعصبًا.

هذه الصيغة ليست صعبة المنال، ويمكن تحقيقها في ظل حوار حضاري ممتد، لا يعرف الاستقطاب، كما لا يعرف الخوف والارتياب، وهناك من الاجتهادات الإسلامية المعتبرة التي تشكل العمود الفقري للإسلام الحضاري تعزز حقوق المواطنة للمختلف دينيًّا، وتحترم العقائد الدينية، وتصون الحرية الدينية، والحق في شغل المناصب العامة في الدولة من أعلاها إلى أدناها على أساس مبدأ الكفاءة، والنظر إلى التراث الحضاري المسيحي بوصفه جزءًا أصيلاً من الثقافة العربية، العرب أولى به من غيرهم، وكنيسة العرب الحية النابضة لا تخصم من الإسلام والمسلمين.

(١) عبد الرحمن الراشد، المسيحيون العرب والهروب من التطرف، جريدة الشرق الأوسط، السبت ٢٥ ديسمبر ٢٠١٠.

 الثورة المصرية.. وتعارف الحضارات

محمد يوسف عدس

- ١ -

دعاني الدكتور صلاح الدين الجوهري، مشكورًا للمساهمة بورقة بحث في مؤتمر تعارف الحضارات الذي أَشرف على تنظيمه، ولولا وجودي بعيدًا عن مصر في تلك الفترة، لكنت قد سعدت بالاستجابة إلى دعوته الكريمة.

لكني تابعت أعمال المؤتمر عن بُعد، وخلال متابعتي كانت تتأكد عندي فكرة أن الثورة المصرية قد فتحت الباب واسعًا على تعارف الحضارات، وقد كانت هذه الفكرة أول ما خطر ببالي كموضوع بحث للمشاركة في أعمال المؤتمر.

ولا بد أن أنوّه إلى أن رائد فكرة تعارف الحضارات، هو المفكر الأستاذ زكي الميلاد، الذي قام بتحليل فكرة حوار الحضارات، واكتشف عقمها وفشلها على المستويين النظري والعملي، ورفض فكرة صدام الحضارات لصمويل هنتنجتون لأنها تكرّس العنصرية والعنف والتباغض بين الشعوب. ونعلم من كتاباته السابقة أنه اهتدى إلى فكرة تعارف الحضارات من تأمله العميق في سورة

الحجرات، وعلى الأخص الآية الثالثة عشرة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾.

ثم ذهب يحلل الآية القرآنية الكريمة، ويطوّر فكرته عن تعارف الحضارات، في جهد فكري مبدع، ليؤكّد أن ما تفتقر إليه الشعوب، وما يدفعهم إلى التصادم والعنف أكثر من أي شيء آخر هو جهلهم بعضهم ببعض، وأن ما ينقصهم في حقيقة الأمر هو التعارف، أن يعرف بعضهم البعض الآخر، وأن يفهم مقوّمات حضارته، ويتقبلها على ما هي عليه، خاصة وأنه لاحظ في عملية حوار الحضارات كثيرًا من الجدل العقيم، ومحاولة بعض الأطراف التي ترى في حضارتها تفوقًا، أن تفرض هذه الحضارة على الآخرين، ومن ثم برزت فكرة العولمة لتختزل الحضارات كلها إلى حضارة واحدة تسود الجميع، وتلغي الخصوصيات الثقافية التي تتميز بها الشعوب المختلفة.

وهذا ما ترفضه الفكرة القرآنية في التعارف الحضاري، التي تؤكد الأصل الواحد لجميع البشر، وأن التفاضل ليس باللون أو الجنس أو المعتقد، وإنما بالتقوى، وهو معيار ليس لأحد من البشر أن يملك الحكم به على الآخرين، وإنما هو من خصوصيات الألوهية، فالله وحده هو الذي يملك ميزان التقوى، وهو وحده الذي يحاسب عليها، أما البشر فليس لهم إلا ما يظهر من سلوك الناس، وتصرفاتهم، وأخلاقهم، كما تبدو في معاملاتهم بعضهم مع بعض.

- ٢ -

لم يكن تحقيق فكرة تعارف الحضارات ممكنًا من الناحية العملية، قبل الثورة المصرية في ٢٥ يناير ٢٠١١م، ولم يكن أحد ليحلم بأن يشهد إرهاصات تحقّقها في الواقع قبل عقود من النقاش، ولكن عبقرية الثورة المصرية قرّبت البعيد، وحققت ما كان في عداد المستحيل؛ فكما استطاعت أن تطلق قوى التحرر الكامنة في الشعب المصري، استطاعت في الوقت نفسه أن تمزق الستار الذي كان يحجب الرؤية الصحيحة عن عقول المجتمعات الأخرى في العالم، وعلى الأخص في البلاد الغربية، والولايات المتحدة الأمريكية من بينها.

وليس هناك أبدع في تصوير هذه الحالة المعرفية الفريدة المفاجئة، من الآية القرآنية: ﴿لَّقَدۡ كُنتَ فِي غَفۡلَةٖ مِّنۡ هَٰذَا فَكَشَفۡنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلۡيَوۡمَ حَدِيدٞ﴾ [ق: ٢٢]، فهذه الآية تصور انكشافًا للحقيقة مفاجئًا مبهرًا، بل أقول صادمًا أيضًا؛ لأنه يجيء على غير توقع من الإنسان، مزلزلاً لكل معتقداته السابقة التي ترسّخت في عقله عبر سنوات عمره كلها، حتى أصبحت هي مرجعيته في تشكيل مواقفه وسلوكه ومشاعره، وحتى في تفسير الوقائع والأحداث التي يصادفها خلال خبراته وتجاربه اليومية، ثم ينهار ذلك كله في لحظة واحدة كلمح بالبصر.

في مثل هذه الحالة الإنسانية الفريدة، التي يسقط فيها حاجز الرؤية العقلية لا تتعرض معتقدات الإنسان السابقة لمجرد الشك فحسب، وإنما للنّبْذ

المصحوب بمشاعر الندم والإثم، على أن الإنسان قد ضيّع شطرًا من حياته أسيرًا لخرافةٍ اطمأنّ إليها، ومنحها تصديقًا وقداسة لا تستحقّها.

هذا الانقلاب المعرفي المصحوب بمشاعر الإثم والندم، تدفع الإنسان إلى التعبير بقوّة عن موقفه الفكري الجديد، كأنه يعتذر عن خطأٍ جسيم ما كان يصحّ له أن يقع فيه، ويبقى محتفظًا به كل هذا الزمن دون أن يضعه لحظة واحدة موضع تساؤل ...!

- ٣ -

أضيف إلى هذه الحقيقة، حقيقة أخرى، تتصل بخصوصية في الإدراك المعرفي للإنسان الغربي، الذي يتأثر بالصورة المنشورة كقوة ذات تأثير سحري في تشكيل الأفكار والمشاعر، حتى ليمكن القول بلا مبالغة أن الصورة في الخريطة المعرفية هي الحقيقة، وأن الحقيقة بلا صورة هي لا شيء.

وقد عبّر عن هذه الفكرة صحفي أمريكي، بعد جلسة نقاش حول القضية الفلسطينية، علّق بقوله: لقد بدأت أفهم الآن مدى ما يعانيه الفلسطينيون من الاحتلال الإسرائيلي، خصوصًا بعد اطلاعي على هذا العدد الكبير من الصور ذات الدلالة على وقائع وأحداث لم نشهدها على شاشات التلفزة الأمريكية، هذه قضية عادلة، ولكن الناس في الغرب لم يشهدوا هذه الصور، ولذلك لا يمكن أن يفهموا القضية على وجهها الصحيح. ولما سُئِل: بم تفسّر هذا..؟ قال بكل

بساطة: «لأن الناس تكيفوا على أن يفهموا الواقع من خلال الصورة، فالصورة هي اللغة الحديثة التي يمكن بها أن تتحدّث إلى هؤلاء الناس وتقنعهم بقضيتك، وما لم تحسن استخدام الصورة، فإن قضيتك عندهم خاسرة لا محالة...!»

- ٤ -

وتطبيقًا على الثورة المصرية، نستطيع أن نؤكد أن الصورة كانت عاملاً حاسمًا في نقل ثورة الشعب المصري إلى أبصار وعقول مئات الملايين من البشر، في كل مكان على وجه الكرة الأرضية، فقد كانت صورة حشود الشعب المصري حاضرة على أوسع نطاق، صباح مساء بلا انقطاع على شاشات التلفزة العالمية، وقد استمر هذا الحال على مدى ثمانية عشر يومًا، وكان هناك تسابق محموم، ومنافسة بين الفضائيات على متابعة أخبار هذه الثورة، والتركيز على تطوراتها بتفصيل مكثف، لحظة بلحظة، وظلت صورة ميدان التحرير بملايينه المحتشدة، موضع اهتمام البشر من الصين إلى كاليفورنيا، ومن أقصى شمال القارة الأوربية إلى أقصى جنوب أستراليا ونيوزيلندة، حتى أصبح ميدان التحرير ملحمة أسطورية، يتردّد نطقه العربي على كل الألسنة بين مختلف شعوب العالم.

في هذه الفترة شهد العالم أمام عينيه شعبًا يثور على الدكتاتورية والاستبداد، يرفض العبودية، ويهتف للحرية والديمقراطية، ويصر على إسقاط النظام القمعي، يواجه عنف قوى الأمن التي تطلق الرصاص الحي ببسالة نادرة،

وظل صابرًا محافظًا على أسلوبه السلمي ورباطة جأشه، حتى سقط الدكتاتور، وتمزّقت قواته الأمْنِيّة.

لقد رأى العالم حرص المصريين خلال الثورة، على أداء الصلاة في أوقاتها واصطفافهم بالآلاف والملايين، وكيف قام المسيحيون بأداء قدّاسهم في حماية إخوانهم المسلمين، ورأوْا كيف كان شباب الثوار رجالاً ونساء ينظفون الشوارع من المخلفات التي تركها مئات الآلاف من المتظاهرين والمعتصمين، ورأوْا كيف نظّم الشباب أنفسهم بعد سقوط قوات الأمن، واختفائها من الشوارع في مجموعات لحراسة البيوت والمنشآت العامة، وتنظيم المرور، وكيف تعاونوا على ذلك في أداء حضاري منظم ورائع.

كانت الصورة هي الأداة الأساسية في التعبير عن الواقع، وهكذا تحدّثت الثورة المصرية إلى شعوب العالم باللغة الوحيدة المشتركة التي لا يمكن أن تكذب، ولا يمكن تأويلها، فهي لغة مباشرة لا تحتاج إلى وسيط، إنها لغة الفطرة الأصلية التي يفهمها كل البشر.

– ٥ –

لم تُسقط الثورة المصرية إذن الدكتاتورية في مصر فحسب، وإنما أسقطت الغشاوة عن أعين العالم الذي كان يرى المصريين والعرب والإسلام والمسلمين من خلال نظارات سوداء، صنعتها لهم بإحكام قوى الإمبريالية والصهيونية

العالمية، ليروْا من خلالها صورة مزوّرة لشعوب همجية متخلّفة كارهة للثقافة وللحضارة الغربية والقيم الإنسانية، حاقدة تميل إلى العنف والإرهاب، وتخنع للعبودية، ولا تؤمن بالتسامح والتعايش السلمي مع بقية البشر.

من هذا المنطلق بدأ تيار جديد يشق كتلة الثقافة الغربية التقليدية، بأفكارها النمطية المَقَوْلَبَةِ عن الإسلام والمسلمين، ليضعها في دائرة الشك، ويحاول بناء مفاهيم جديدة، وتشكيل مواقف تتناسب مع هذه المفاهيم.

ولا شك أن في هذا إشارة واضحة الدلالة على أن هناك تغييرًا لا يمكن الاستهانة به في اتجاه إعادة النظر نحو الآخر، ورغبة في التعرف عليه من حيث هو ما هو عليه، لا من خلال القوالب النمطية التي سادت الفكر الغربي خلال فترة سابقة، وهي إشارة واضحة أيضًا على أن هناك رغبة في إنشاء علاقات سوية في المستقبل مع الآخر، وفي هذا اعتراف ضمني بأن العلاقة السابقة كانت غير سوية، ولا بد من تصحيحها، وهذا هو ما تستهدفه فلسفة تعارف الحضارات، في مجال التطبيق.

ولقد عرضت في مقالات سابقة نماذج من كتابات غربية في هذا الاتجاه، كما عرضت نتائج مؤتمر هام انعقد تحت قبة البرلمان البريطاني لدراسة أثر الثورة العربية في العالم، أما كلية الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن (SOAS)، فقد قامت خلال الفترة الماضية من سنة ٢٠١١م، بتنظيم عدد من الندوات والمحاضرات عن الثورات العربية والمصرية بصفة خاصة، حرص منظموها من

الأساتذة والطلاب على استدعاء شهود عيان من الشباب الذين فجّروا الثورة وتابعوها في قلب ميدان التحرير، للإدلاء بشهاداتهم وأفكارهم، وقد تناولتْ هذه الأنشطة الأبعاد المختلفة، والآثار المتوقعة في المستقبل على السياسات والعلاقات، بين العرب من جهة، وبين العالم وإسرائيل من جهة أخرى.

- ٦ -

وخلاصة الأمر، أننا بصدد نماذج عملية للتعارف الحضاري بدت إرهاصاتها تتجلى في كلام وكتابات وسلوك في شتى البلاد الغربية، ويستطيع كل مراقب أن يلمس وجود تيار فكري قوي للتعارف الحضاري، قد بدأ يشق طريقه بقوة في خضم الموروث الثقافي الغربي المتراكم على مر العصور، والمعادي بطبيعته للإسلام والمسلمين، هناك بالتأكيد عملية مراجعة للأفكار والمواقف الغربية التقليدية تجاه الحضارة الإسلامية وتجاه المسلمين.

فقد ظلّ الإسلام مصدرًا للهواجس والقلق، وموضع ريبة واتهام في الغرب، وقد تبلورت هذه الحالة المرضية فيما يعرف بالإسلاموفوبيا، والحرب على الإرهاب.

والآن وقد أسقطت الثورة هذه الهواجس، فإنني أرى أن إصرار الشعب المصري والشعوب العربية على تحقيق حريتها كاملة، والسير الحثيث لبناء أنظمة ديمقراطية حقيقية، هو أكبر دعم للتعارف الحضاري بيننا وبين الشعوب الغربية.

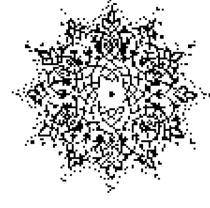
وفي الوقت نفسه لا يمكننا أن نتجاهل، أن ثمة عوامل تثبيط وإعاقة تحول دون تحقيق التعارف الحضاري بين شعوب الأرض، تدعّمها قوى بعينها، لأن فكرة التعارف الحضاري تتعارض مع أيديولوجية هذه القوى، القائمة على العنصرية والأنانية، والرغبة في السيطرة، ونهب ثروات العالم، واستعباد شعوبه في الشرق وفى الغرب على السواء، ويجب على كل من يعمل في مجال تعارف الحضارات، أن يفهم حقيقة هذه العوامل والقوى المضادّة.

الفصل الرابع

تعارف الحضارات.. في ميزان النقد

- مصطلح تعارف الحضارات.. رؤية إسلامية حوار مع زكي ميلاد – محمد كمال الدين إمام

- في القابلية على التعارف الحضاري.. البعد الجوهري الغائب – يحيى اليحياوي



مصطلح تعارف الحضارت.. رؤية إسلامية حوار مع زكي الميلاد

محمد كمال الدين إمام

في عصر فوضى الكلمات، تحتاج الألفاظ إلى ضبط يحرر مفهومها الدلالي، ويفصح عن مضمونها المعرفي، بعد أن تخرج من رحم معجمها اللغوي، إلى زخم معجمها المصطلحي الجديد، أي من العموم إلى الخصوص، فالمصطلح -كما يقول بحق الشاهد البوشيخي- هو: كلمة تتميز بانتمائها إلى معجم خاص، ومن استعمالها من قبل المختصين في ميدان معرفي محدد.

تفيد الخاصية الأولى، أن المصطلح كلمة تفقد بالتدريج انتماءها إلى اللغة العامة مكرسة انتماءها الجديد فى لغة خاصة بميدان معرفي محدد، وبفعل هذا الانتماء الجديد، يدخل المصطلح في علاقة مع المصطلحات الأخرى في الميدان ذاته، لتشكل في مجموعها نسقًا مصطلحيًا متماسكًا.

وتفيد الخاصية الثانية، أن المصطلح يصبح استعماله مقصورًا على أهل الاختصاص، فهم حينما يستعملون مصطلحًا ما يدركون المضمون نفسه بما أن استعماله مقصور عليهم. إلا أن المضمون الذي يحيل عليه المصطلح مخالف للمضمون الذي تحيل عليه الكلمة عادة، إذ قد يتغير مضمون الكلمة الواحدة

بحسب سياق دورها، وكيفيات استعمالها، حتى إن أحد فلاسفة اللغة قال: إن استعمال الكلمة هو الذي يحدد معناها، أما مضمون المصطلح - أي المفهوم - فيظل هو ذاته بغض النظر عن سياق وروده، وكيفيات استعماله.

وبهذا فإن وظيفة النسق المصطلحي، هي أن يعكس نسق المفاهيم المحددة بدقة داخل حقل من حقول المعرفة، وحد المفهوم أنه تمثيل ذهني لموضوع من الموضوعات، قد يكون شيئًا حسيًّا أو فكرة مجردة، ويتشكل هذا التمثيل الذهني من سمات دلالية تحدد صورة الموضوع وطبيعته ووظيفته».

ومن هذا المنظور الدلالي، أقرأ «تعارف الحضارات» باعتباره مصطلحًا في معجم خاص، وليس مفردة في «قاموس لغوي»، وأقرأه من خلال مفهوم يتحدد من داخله بمكوناته، ويتحدد من خارجه بمقابلاته، أي بالفروق والاختلافات، وليس بالأشباه والنظائر.

أولاً: صراع الحضارات والمركزية الأوروبية

لا أريد أن أتحدث عن «نهاية التاريخ» لفوكوياما، ولا عن خلفياتها الفلسفية، فهي نوع مما يسميه أرنولد توينبي سراب الخلود. وهي أطروحة لها جذورها في فكر هيجل وماركس ونيتشه، ويكفيني ما قاله صامويل هنتنجتون في كتابه «صراع الحضارات» (إن المجتمعات التي تفترض أن تاريخها انتهى، هي دائمًا مجتمعات يكون تاريخها على حافة الانهيار).

ولا أريد أن أتحدث عن «حوار الحضارات»، لأنه خطاب غربي لم يجد صدى عند جمهوره، ولأنه جعل منظومة القيم المتعالية جميعها نسبية، الأمر الذي يجعل الحوار لونًا من التهميش في ظل هيمنة منشودة، وتكافؤ مفقود، بحيث يبدو الحوار دعوة رشيقة للاستسلام للآخر.

إن كلمة الحوار في مفهومها الفلسفي، تعني منهجية مثالية للحصول على الحقيقة، ولكن في الحركة الواقعية لا يصير الحوار كما يقول -حامد ربيع- بحق: لغة الوصول إلى الحقيقة، وإنما وسيلة الحصول على تنازلات.

أما «صراع الحضارات»، فهو تمحور منتج حضاري حول الذات متجاوزًا الإرث الإنساني المشترك، الذي هو «جوهر الحضارات»، وفيه تتحول الثقافة الوطنية من رافد حضاري إلى نموذج مكتمل، ينبغي فرضه بالقوة أو بالحيلة.

ولم تكن الثقافة بحاجة إلى عسكرة الصراع، لأن بلوغها سن الرشد، يعني أنسنتها بالضرورة، أي إحساسها بالمشترك الإنساني العام، لأن الحضارة -كما يقول محمد عزيز الحبابي- تحيا مغامرتها بالعناصر المتنوعة التي توفرها لها الثقافات القومية، الحضارة لا تؤلف كيانًا ثابتًا ومستقلاً بذاته، بل إنها نسيج صيرورة تاريخ الثقافات الممتزجة فيها، وعندما تتمتع كل الثقافات بحق المواطنة في المجتمع الإنساني، تكون الحضارة قد بلغت ذروتها، وبدأت فاعليتها تتحرك إيجابًا في المدينة الكونية.

إن معنى الحضارة، له تجلياته في حضور الإنسان الحقيقي في قلب المعمورة، والإنسان الحقيقي جوهره دين متعقل، وعقل متدين، هكذا في وحدة عضوية وتناسق تام، فإذا خسر الإنسان دينه فلا ثقة في عقله، وإذا غاب عقله فلا فهم لدينه.

وعندما تفقد حضارة ما في مرحلة من مراحل التطور، القدرة على التنسيق والتناسق، وتتقلص لديها القدرة على التربية النافعة، يعتريها انشقاق داخلي، فتنزلق خطواتها نحو التيه، وهو ما يعانيه الغرب الآن، أو نحو الجمود، وهو ما يعانيه العالم الثالث، ومنه العالم الإسلامي.

وهذا يعني أن صراع الحضارات شعار كبير، تختفي خلفه أزمة حضارات تتآكل من داخلها، وتصارع الإيجابي في ذواتها حتى تصرعه، وهنا نحتاج إلى شعار جديد، ربما هو ما أشار إليه هادي المدرسي قائلاً: «دعونا نتنافس في صنع الحضارات، وليس في إجهاض أجنتها».

إنها دعوة نعبر بها هوة الصراع على جسر التعارف، الذي أمرنا به، وحان وقت استدعائه والتفاعل معه. لأن الصراع ينطلق من حالة نفي، والتعارف ينطلق من حالة وعي، وهذا يعني أن صراع الحضارات، هو موقف استقطاب متجمد، وتعارف الحضارات هو منهج استيعاب متجدد.

ثانيًا: تعارف الحضارات

وهو يتحدث عن تعارف الحضارات فكرة وتطورًا ومصيرًا، امتزج العام والخاص عند زكي الميلاد، وأصبحت الحضارة صفحة من ذكرياته، ثم تحولت إلى أكثر همومه الكبيرة حضورًا، إلى أن حملته الآية الثالثة عشر من سورة الحجرات إلى شاطئ الهدوء العلمي، فأثمر تأمله العميق لقول الله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ [الحجرات: ١٣]، إلى تبلور مفهوم «تعارف الحضارات».

وفي لحظة الاكتشاف المتوهج، رأينا زكي الميلاد، يمسك بوليده الفكري قائلاً: «وترسخت قناعتي به، وبقيت متحمسًا له، ومدافعًا عنه، وسعيت للتعريف والتبشير به، من أجل اختباره، وجس النبض حوله، ومعرفة اتجاهات الرأي تجاهه».

وبالفعل سال مداد كثير حول المصطلح والمفهوم، رصده زكي الميلاد بدقة، وتابع بشغف ما كتب حوله من أبحاث وندوات وآراء، واللافت للنظر تأرجح تعامله مع المصطلح بين الإجرائي والتأسيسي، فهو في حديث له في يناير عام ١٩٩٨م، في صحيفة (الراية) القطرية يقول: «إن العالم بحاجة إلى مرحلة ما قبل الحوار، وهي التي أعبر عنها بمقولة تعارف الحضارات»، ثم يقول في ذات الحديث: إن مقولة تعارف الحضارات هي التي تعبر عن الرؤية الإسلامية في النظر إلى عالم الحضارات.

وفي عام ٢٠٠٦م، عندما صدر كتاب من إعداد زكي الميلاد بعنوان «تعارف الحضارات»، جمع فيه ما كتب حول أطروحته الجديدة، معلنًا أنها استقرت مفهومًا تم صكه، واستوت على سوقها نظرية تم الاعتراف بها، وقال: «أما اليوم -٢٠٠٦- فقد اكتسب مفهوم تعارف الحضارات قوة التماسك والتحديد، ودخل حيز المجال التداولي، وبات معروفًا في مجال الدراسات الحضارية، وفي مجال الحديث عن العلاقات بين الحضارات بشكل خاص، ويجري الحديث عنه إلى جانب المفاهيم الأخرى، ويصنف باعتباره مفهومًا ثالثًا تارة، أو باعتباره نظرية ثالثة تارة أخرى، إلى جانب مفهومي أو نظريتي حوار الحضارات، وصدام الحضارات.

وهذا الحماس المفعم بجاذبية المصطلح الجديد، سرعان ما نكتشف أنه أقل من طموحاتنا، لأن مفهوم التعارف بحاجة إلى تعريف، وسرعان ما يحتوينا قلق علمي عندما يحاول زكي الميلاد، أن يوجد نسبًا أو في القليل تجاورًا بين مفهوم التعارف -الإسلامي المدرك والصياغة والمضمون- وبين مفهوم التواصل عند المفكر الألماني المعاصر يورغن هابرماس خاصة في كتابه «القول الفلسفي للحداثة».

وهي إشارة سبق إليها عبد الوهاب المسيري، في حواره مع فتحي التريكي «حول الحداثة وما بعد الحداثة»، وهو يؤصل لمفهومه حول التآنس إذ يقول: «فلسفة التآنس إذن هي إمكانية التفكير في الشروط الموضوعية والروحية للعيش معًا في كنف السعادة، أساسه المحبة، وقد تظهر هذه الفلسفة في التصورات التي

تحدد مفهوم الاتفاق كما نجده عند روالس، أو التواصل كما نجده عند هابرماس، والتآزر كما نجده عند روني، والتحافز كما نجده عند تايلور، أو الضيافة كما نجده عند دريدا، كل هذه المفاهيم هي تصورات تعالج وضعية الإنسان المزرية في عالم تسيطر عليه معقولية الهيمنة».

إن التعارف في المفهوم الإسلامي، ليس صيغة فلسفية مجردة، ولا متعالية، ولكنه كما يقول طه عبد الرحمن «هو مبدأ تواصلي جوهري يقره الإسلام، وهو مبدأ التعارف، ومقتضاه الإجمالي أن التواصل السليم، لا يكون إلا بكلام طيب بين متكلمين كرماء، وتفصيل ذلك في أصلين اثنين:

الأصل الأول: أنه لا تعارف بغير معروف، ذلك أن التعارف غير الاتصال المعلوماتي، فالاتصال تواصل خبري، لا اعتبار فيه للقيمة الخلقية، في حين أن التعارف تواصل خبري لا ينفك عن القيمة الخلقية المحمودة، فالتعارف يكون مبنيًّا أصلاً على معرفة هي إدراك لمعروف معين.

أما الأصل الثاني: فهو أنه لا تعارف بغير اعتراف، لما كان الخبر الوارد في التعارف، هو بمنزلة معروف ينفع المتلقي، اقتضى أن يبادله هذا المتلقي بمعروف مثله، وتكون المبادلة بأن يبدي إقراره بالمعروف الذي جاءه، وإقراره بفضل صاحبه عليه، ثم بأن يعمل على أن يزوده بمعروف مما عنده.

وهذا يعني أن العلاقة بين الملقي والمتلقي علاقة أخلاقية لا غبار عليها، وحينئذ ينفتح لهما طريق المعاملة بالحسنى، وتنشأ بينهما روابط الاحترام

والانفتاح والتسامح والتعاون والتقارب، وقد يتناقشان في ذلك، حتى يفضل بعضهما بعضًا، لأنه تنافس في التخلق، والتخلق ليس له حد يقف عنده، ثم متى اعترف المتلقي بفضل الملقي عليه من جهة تزويده بما لم يكن يعرفه، فإنه يكون قد أقر في ذات الوقت بأن هذا الملقي، قد استقى خبره من مقام ليس كمقامه أو من سياق ليس كسياقه، ولو أنهما يشتركان في أمور غير قليلة، فضلاً عن اشتراكهما في الأصل الإنساني الواحد، بحيث تكون فائدة الخبر على قدر هذا الاختلاف في المقام أو السياق، وإقرار المتلقي بهذا الاختلاف هو في نهاية المطاف إقرار بالتميز أو بالخصوصية الحضارية للملقي.

وعلى قدر هذا التميز أو الخصوصية تكون حاجتهما إلى مزيد من التواصل والتعاون، حتى يتعرف كل منهما على ما عند الآخر مما ينفرد به دونه.

وهكذا يظهر أن مبدأ التعارف الإسلامي، يقر بالتفاوت الأخلاقي بين المتعارفين، لأن ثمرته التعاون على حفظ العلاقة الأخلاقية التي تجمعهما، كما يقر بالاختلاف الثقافي بين المتعارفين، لأنه سبب في توسيع دائرة معارفهما، بينما الاتصال المعلوماتي يلغي كليًّا عنصر الأخلاق في المعلومات، ويعمل على محو هذا الخلاف لصالح المتلقي وحده».

فتعارف الحضارات بهذا المفهوم، هو بنية أخلاقية تعطي الحياة المشتركة صبغة إنسانية كونية، إن فكرة صدام الحضارات تقوم على المغالبة حيث الدنيا لمن غلب، وفكرة تعارف الحضارات تقوم على المصاحبة حيث «الدين المعاملة».

وهكذا يؤسس الإسلام تعارف الحضارات على قيمتين هما:

- واجب الاعتراف بأهمية الآخر.

- وحق الاختلاف عن هوية الآخر.

وهنا يصبح التعارف ليس مجرد اطلاع على ما عند الآخر، بل هو في جوهره اقتناع بعدم احتكار الحقيقة تأسيسًا لمشروعية الأخذ والعطاء دون تكبر من المعطي، ودون تنكر من الآخذ.

وفي هذا السياق يتأكد التفضيل لكلمة «لتعارفوا» والتي هي عند زكي الميلاد «مصدر القيمة والفاعلية في مفهوم التعارف، فهو المفهوم الذي يؤسس لمفاهيم (الحوار، الوحدة، التعاون)، ويحدد لها شكلها ودرجتها وصورتها، وهو الذي يحافظ على فاعليتها وتطورها واستمرارها، هذا من جهة الإيجاب، أما من جهة السلب فإن التعارف كقاعدة وفاعلية بإمكانه أن يزيل مسببات النزاع والصدام».

والرأي عندي أن تعارف الحضارات، بالمعنى الوظيفي يتحرك في مسارين:

المسار الأول: تكويني وظيفته حفظ التنوع باعتباره سنة كونية، والسياق القرآني في قوله تعالى ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَـٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَـٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ﴾ [الحجرات: ١٣] يدعم هذا التنوع، لأن الخلق والجعل كلاهما يشير إلى الجبلّة والفطرة.

المسار الثاني: تكليفي، لأن كلمة «لتعارفوا» ليست مجرد توصيف لواقع، بل هي تكليف بواجب، وعليه فإن أمة الإسلام مطالبة بأن تكون الأمة الوسط، والأمة القدوة، والأمة المبادرة إلى تفعيل مبدأ تعارف الحضارات، وهذا التفعيل أيضًا يتحرك في مسارين:

المسار الأول: يوجب على المسلمين السعي إلى العلم النافع، ونفي العلم الضار، أي أنهم أمة حضارة بحكم إسلامهم، فتخلفهم إثم، وجمودهم معصية.

المسار الثاني: يوجب على المسلمين ألا يحبسوا ثمار حضارتهم عليهم، فلا يكتموا علمًا، ولا يصادروا قلمًا أمينًا، ولا يوصدوا أمام المعرفة بكل أشكالها بابًا، وفي هذا يقول طه عبد الرحمن «فكما أننا نأخذ من ثقافة الآخرين، ونحتاج إلى البقاء على الأخذ منهم، لا من جهة الاطلاع على أسباب المعرفة فحسب، بل أيضًا من جهة تقوية العمل التعارفي الذي يرجع إليه كمال التخلق، فكذلك أن نعطيهم من ثقافتنا ما لا يقدرون على تحصيله بأنفسهم».

في هذه الوظيفة المزدوجة، تكمن أهمية تعارف الحضارات باعتباره أكبر من مفهوم، لأنه في الفضاء الإسلامي العام، يعد تأسيسًا لمشروع حضاري يستهدف صحوة الأمة ونهضة العالم. وربما يصبح مبدأ تعارف الحضارات، هو هديتنا للتاريخ العقلي المعاصر، ولكن ذلك الأمل لن يتحقق إلا بعدة شروط:

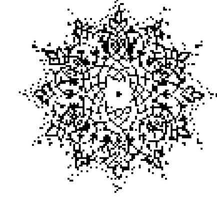
الأول: ملكة شجاعة على نقد الذات، لأن قصورنا واضح، وتقصيرنا واقع، ولا يحول دون ذلك الأصول القرآنية لتعارف الحضارات.

الثاني: إيمان لا يتزعزع بأننا أمة ذات رسالة، وينبغي أن يكون إيماننا أقوى من ضعفنا الذي نعانيه، والأمة ذات التاريخ تستفيد من هزائمها، كما تتعلم من انتصاراتها.

الثالث: ألا يتملكنا الغرور القاتل، فنظن أننا نستغني بما عندنا روحيًّا وماديًّا عما يملكه غيرنا، فالعقل هو أعدل الأشياء قسمة بين البشر، والحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها.

إن أول ما يوحي به مبدأ تعارف الحضارات، أننا لن نكون وحدنا في هذا العالم، وأن حاجتنا لغيرنا، لن تقل عن حاجة غيرنا لنا، فلن نكتب تاريخنا بقلم واحد، وهو مهما كان ممتلئًا فإن مداده إلى نفاد.

وهذا يعني أن تعارف الحضارات ليس مقدمة نظرية، بل هو في الرؤية الإسلامية، سنة كونية، وفي ظل التفرقة التي ينبغي أن توجد بين النظام والأحكام، يصبح مبدأ تعارف الحضارات جزءًا من نظام تأتي الأحكام الإسلامية كلها داعمة له، إن تعارف الحضارات نظام قبلي تقرأ في ضوئه العلاقة بين الوظيفة الحضارية وغاياتها، وتقرأ في ضوئه العلاقة بين المعرفة باعتبارها نظرية في العلم، والتعارف باعتباره واجبًا إنسانيًّا عامًّا.



في القابلية على التعارف الحضاري.. البعد الجوهري الغائب

يحيى اليحياوي

١- على سبيل التمهيد

قلما انعقدت، بالعقود الثلاثة الماضية على الأقل، في معظم دول العالم، مؤتمرات أو لقاءات فكرية، أو منتديات علمية وفكرية لمدارسة هذه القضية أو تلك، إلا واستحضرت وتداولت، ضمنيًّا أو على هامش اللقاءات، قضايا وإشكالات تحيل صوبًا على صراع ما بين الحضارات أو الثقافات(١)، أو ممانعة ما بين الهويات

(١) يتميز معنى الحضارة عن معنى الثقافة، حتى وإن تقاربا فيما بينهما بأكثر من زاوية وجانب. الحضارة، بالمعنى الضيق لها، هي نمط عيش، وطريقة تعامل مع الكون، ومع الإنسان الآخر، ومع المجتمع أو المجتمعات، بينما الثقافة هي حياة الروح والفكر والقيم في صورة أولى. وهي تتطلب لتحصيلها، جهدًا مستمرًّا من كل فرد أو جماعة، إذ يمكن أن يحتكم المرء إلى عناصر الحضارة، دونما أن يكون كثير الإبحار في الثقافة، كما يمكنه أن يكون مثقفًا موسوعيًّا، دونما أن يستلهم كل مستلزمات الحضارة.

من جهة أخرى، يفرق المعجم العادي، بين كلمة «الحضارة»، التي تميل إلى الطابع الاجتماعي والمادي الشامل، وكلمة «الثقافة» التي توصف بأنها «كل ما فيه استنارة للذهن وتهذيب للذوق، وتنمية لملكة النقد والحكم، لدى الفرد أو في المجتمع. وتشتمل على المعارف والمعتقدات، والفن والأخلاق، وجميع القدرات التي يسهم فيها الفرد في مجتمعه، ولها طرق ونماذج عملية وفكرية وروحية، ولكل جيل ثقافته»، يستمدها من الماضي، ويضيف عليها من الحاضر.

وتستعمل كلمة «ثقافة» في الغرب للتعبير عن الحضارة الشاملة، بمؤسساتها، ومظاهرها، وأسسها المادية والمعنوية، حيث «تشمل تهذيب وتدريب العقل والعواطف، وآداب السلوك وغيرها، وحصيلة هذا التدريب كله، ومفاهيم وعادات ومهارات وفنون وأدوات ومؤسسات» =

أو الأديان أو المرجعيات، أو أشارت في بياناتها الختامية الرسمية، إلى ضرورة وقيمة الحوار والتواصل، وأهمية تعميق سبل الاتصال والتعارف، لدرء مخاطر المواجهة، أو تجنب احتمال التصادم بين الأمم والدول والشعوب.

هي ثنائيات وأزواج ومتقابلات (صراع/حوار، تواصل/ممانعة، لقاء/تنافر...إلخ)، تبدو مرتكزة في بنيانها وتصورها وشكلها، على مضمون معرفي وحمولة فكرية، تتغيأ التمحيص والتحليل المجردين، لكنها تضمر في ثناياها، رؤى وتمثلات أيديولوجية وحسابات جيوسياسية، سرعان ما تسهم في إزاحة الطهرانية الفكرية، التي تشي بها في ظاهرها ومظهرها، فتسقطها بالمجال العام الواسع، حيث مكمن الديماغوجيا، والمزايدات، والمساجلات العقيمة.

وعلى الرغم من التراجع الملحوظ في منسوب الحدة الذي واكب الأطروحتين الأصل، أطروحة الصراع والحوار الحضاريين، فإن المواقف المرتكزة عليهما لم تفرز مع الزمن، وفي ظل بروز أحداث دولية جسام[1]، لم تفرز إلا إعادة

= أما إدغار موران، فيعتقد بأننا نعيش في ظل حضارة واحدة، لكن بثقافات متعددة، سيما بظل الثورة التكنولوجية، وانفجار وسائط الاتصال، التي مكنت من إفراز حضارة مادية واحدة، لكن دونما أن تنفي التعددية الثقافية.

ونحن نعتقد أن ثمة تمييزًا بين المصطلحين، حتى وإن كان تمييزًا اختزاليًّا ببعض جوانبه. إذ الحضارة إنما هي ثقافة تطورت بصيغ ذاتية، يتوسع مجالها بالقياس إلى بنيتها وبنيانها، وقد تتعدى المجال الجغرافي، الذي تم إنتاجها من بين ظهرانيه، وتغدو مقتسمة بين أمم وشعوب ودول وثقافات أخرى. والشيء نفسه بالنسبة لهذه الأخيرة، أي بالنسبة لهذه الثقافات.

(١) لعل أحداث الحادي عشر من سبتمبر للعام ٢٠٠١، هي الأهم على الإطلاق في ذلك. وثمة من يزعم أن غزو أفغانستان واحتلالها، كما غزو العراق ثم احتلاله، إنما يمثلان النموذج التطبيقي لأطروحة صراع الحضارات،=

تمحورهما حول ذاتهما، بهذا الشكل أو ذاك، نافيتان عن بعضهما البعض، أية مصداقية أو فاعلية، أو نجاعة علمية أو عملية تذكر.

بالمقابل، فإن ما استتبع هاتين الأطروحتين من اجتهادات معتبرة خاصة، أو طروحات تشارف على التنظير في بعضها، تحاول التجاوز على فكرة الصراع، بأفق فتح مسالك للتعارف والحوار، ما استتبعهما لم يوفق إلا نسبيًّا في التخفيف من حدة التباين، والتنافر لحد الاحتقان في بعض الحالات، القائمين بين أطروحتي الصراع وغياب الصراع، بل بقيت محكومة بزاوية الرؤية الناظمة لها، أو المقاربة المعتمدة في صياغتها.

إن أطروحة صراع الحضارات، وما استتبعها من جدل صاخب في العديد من أوجهه، لا تؤشر برأينا عن قوة ما ملازمة للفكرة، ولا عن مدى القوة التفسيرية التي قد تتمتع بها، بل تأتت وتتأتى لها عناصر القوة ومعطيات الرواج والانتشار، من طبيعة الجهة التي استنبتتها وروجت لها، وبنت على أساسها المواقف والسياسات، وحددت على ضوئها طبيعة العلاقة مع الحضارات الأخرى[١].

= والمحك الحقيقي للدافعين بأطروحة حوار الحضارات. وهناك من يعتبر أن مصطلحات حوار الحضارات، ولقاء الحضارات ووحدة الحضارات، المروَّج لها بقوة بالعقود الأخيرة، إنما هي نتاج فكر غربي، يمرر بين الفينة والأخرى لمفاهيم ومصطلحات وشعارات تناسب وتتساوق ومشروعه الاستراتيجي والأيديولوجي، والذي غالبًا ما يعتبر الحضارات الأخرى، والحضارة العربية الإسلامية تحديدًا، العدو المفترض.

(١) على الرغم من أن صمويل هنتنغتون، صاحب أطروحة الصراع، هو أستاذ للعلاقات الدولية بارز بجامعة هارفارد، إلا أنه صاغ أطروحته وهو بفلك السلطة، كمستشار بإحدى إدارات الرئيس الأمريكي الأسبق بيل كلينتون.

بالقدر ذاته، لكن بوهج أقل، تبدو أطروحة حوار الحضارات، ولكأنها مجرد رد فعل على أطروحة الصراع، رفض لمجاراتها، على خلفية من القول بأن الحضارات لا تتصارع، بقدر ما تتحاور، أو على أساس من الاعتقاد بأن المطلوب هو الدفع بالحوار والتحاور، درءًا للمواجهات المحتملة، أو استباقًا للفتن التي قد تمتطي ناصيتها.

بالتالي، فإن القول بحوار الحضارات، أو الثقافات أو الديانات أو الهويات[(١)] أو ما سواها، إنما هو قول يبدو للعديد، من قبيل تحصيل المحصل، إذ نادرًا ما انقطع ذات الحوار أو تخلف أصحابه، حتى وإن خفت وتيرته لهذا السبب أو ذاك، أو تراجع مده ومداه، بظل هذا المعطى التاريخي أو ذاك.

لو تركنا جانبًا فكرة الصراع المباشر والصلب، والمحيلة صوبًا على المواجهة الخشنة، كما نظر لذلك صمويل هنتنغتون، فإننا نجد أن لذات الفكرة، في بعدها النسبي تحديدًا، تموجات ضمنية وبارزة، غالبًا ما يقف المرء لها على أثر في فكرة الحوار الحضاري ذاتها، إما من منطلق التشكيك في نجاعة الأطروحة، أطروحة الصراع، أو ارتكازًا عليها للطعن في تبعاتها من الداخل، أو بناء على بعض معطياتها للدفع بفرضيات أخرى، من قبيل فرضيات التحاور والتعارف والتواصل وما سواها.

---

(١) إذا كان القرن الحادي والعشرون هو قرن الأديان، وفق استشراف أندريه مالرو، فإن الدين كان وسيبقى ملهم الثقافات والحضارات. لذلك، فالحوار المتمحور حول الدين، ليس مضيعة للوقت، بل لربما هو صلب إشكالية الحوار الحضاري.

التموج الأول ويكمن في القول بأنه لو سلم المرء جدلاً بفكرة الحوار بين الحضارات، كما يروج لها بعض المفكرين الغربيين، فإنها لا تخرج برأيهم، عن مجرد إعادة إنتاج ليس إلا، لسلوك الهيمنة والتسلط، الذي غالبًا ما ميز وطبع مواقف «الحضارات الغالبة»، بعدما انحسر مد ومفعول وجدوى الحوارات السابقة، من قبيل الحوار (شمال/جنوب)، أو الحوار (الإسلامي/الأوروبي)، أو الحوار (الإسلامي/المسيحي)، أو ما سواها، فبات الحوار مع «الحضارات الدنيا»، وسيلة لا غاية في حد ذاته (أو لربما هما معًا، يقول البعض)، سيما في سياق تزايد منسوب العنف والإرهاب في العلاقات الدولية، وتحول هذه «الحضارات الدنيا»، إلى إناء ثم إلى مصدر، لتفريخ التطرف والكراهية والحقد والغلو، ورفض الآخر بالجملة والتفصيل(١).

وعلى هذا الأساس، يقول أصحاب هذا الرأي، فإن الخطاب المتبني لحوار الحضارات من لدن الغرب، أو من لدن بعض من مفكريه ومنظريه على الأقل، لا يعبر من لدنهم جميعًا، عن قناعة راسخة واقتناع أرسخ بجدوى الحوار، بقدر ما هو تعبير عن تصور تكتيكي واستراتيجي، يتغيأ الفعل في «العقل الجمعي» لشعوب وأقوام، لديانات وثقافات، لرموز وتمثلات ورؤى، بجهة دفعها للتساوق

(١) راجع للتفصيل في هذه النقطة: زبير سلطان قدوري، "الإسلام وأحداث الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١"، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٣.

مع «النموذج الحضاري» الغربي، المراد تمجيده، والسمو بمقامه، والدفع به بجهة أن يتعمم على المستوى الكوني آنيًّا، أو بالأزمان المنظورة[١].

التموج الثاني ومفاده الاعتقاد، بامتداد للتصور السابق، بأن الرأي القائل بصراع الحضارات، إنما يدخل في خانة المبالغة المحيل على التآمر والأحكام المسبقة، وأن المقصود والمفروض إنما قراءة طبع وطبائع الحضارات المختلفة، بغرض البحث عن سبل الاتصال والتواصل معها، في عالم بات معولمًا، ومنظومًا بشبكات رقمية، حولته إلى قرية كوكبية واحدة، وإلى فضاء تشتغل بصلبه المعلومات والبيانات والمعطيات والمعارف، دون قيود جمركية، أو عوائق جغرافية كبرى، ودونما حجر على تنقل الأفراد والجماعات، فضلاً عن كل ذلك.

هو تموج لا ينكر بالمرة وجود تنافر ما بين الحضارات، في زمن من الأزمان على الأقل، لكنه لا يدفع به لحد بلوغه مبلغ الصراع والصدام، بل يبني على النقيض منه، لينشد تثمين الحدود الدنيا من المشتركات، بغرض ضمان تعايش في الزمن والمكان بين الحضارات، دونما مركب نقص أو استعلاء أو تمييز، قد تمارسه هذه على تلك[٢].

---

(١) نحن نعتقد، كما يعتقد غيرنا، بأن مفهوم الحوار هو بالمحصلة مفهوم سياسي وأيديولوجي، ولا مضمون قانوني له، على الرغم من تبني الأمم المتحدة للعام ٢٠٠١ «عام لحوار الحضارات»، في أعقاب مطالبة الرئيس الإيراني السابق محمد خاتمي بذلك.

(٢) راجع بهذه الجزئية: عبد العزيز بن عثمان التويجري، «الأمة الإسلامية في مواجهة التحدي الحضاري»، سلسلة المعرفة للجميع، الرباط، ١٩٩٩.

أما التموج الثالث، فيعتقد أن أشكال الصراع المقدمة على أساس كونها صراعًا حضاريًّا، إنما هي شكل من أشكال الممانعات الثقافية، ونمطًا من أنماط الحركات الاحتجاجية على حضارة «غربية» باتت عالمية بأكثر من مقياس وجانب، لكنها لم تستطع إدراك واستيعاب تنوع العالم من حولها، إما بحكم تماهيها مع مشروع رأسمالي مهيمن، أو تحولها إلى أيديولوجيا سياسية ودينية متطرفة، أو انتفاخ منسوب القوة العسكرية والتكنولوجية، التي لم تجد فضاءً مباشرًا للتنفيس عنه وتصريفه، ففجرته بوجه دول وأقوام وشعوب، ادعت أن منظومتها الحضارية لا تتساوق مع السائد من منظومات، سيما «الغالبة منها»، أي ذات الشأن في تقرير حاضر العالم، وارتهان عناصر مستقبله(١).

الصراع، وفق هذا التموج، ليس صراع حضارات، بقدر ما هو صراع مصالح واستراتيجيات وإرادات، على اعتبار أن الحضارات، وإن تمنعت عن بعضها البعض في زمن ما، أو قدر لها أن تتواجه بشكل من الأشكال، فإنها سرعان ما تعود، فتتواصل وتتكامل وتتعارف ثم تتلاقح، وهكذا.

هذه تموجات ثلاثة كبرى، تبدو متعارضة في شكلها ومظهرها، لكنها تدعو جهارة بالنسبة لبعضها، وبالمضمر بالنسبة للأخريات، تدعو جميعها إلى سلك

(١) قال كولن باول، وزير الخارجية الأمريكي الأسبق، من حوالي عقد ونصف: «نحن الآن القوة الأعظم، نحن الآن اللاعب الرئيسي على المسرح الدولي، وكل ما يجب علينا أن نفكر فيه الآن هو مسؤولياتنا عن العالم بأسره، ومصالحنا التي تشمل هذا العالم كله»، في جريدة الأهرام المصرية، ١٦ يونيو ١٩٩٢. وقد قالت مادلين أولبرايت قبله، ما معناه أن الولايات المتحدة هي القوة «الأعلى»، وبناء عليه، فهي التي بمقدورها معرفة ما يدور «بالتحت»، أي بالكرة الأرضية كلها.

سبيل الحوار بين الحضارات، تجنبًا لاحتمالات الصدام، وتجاوزًا على إمكانات التصادم.

إن الفكرة الأساس لهذه الورقة، إنما منطلقها الاعتقاد بأنه سواء سلمنا بفرضية الصراع الحضاري أم لم نسلم به، أم سلمنا به بتحفظ، فإن التحاور الحضاري إنما هو مطلب وطموح وغاية في حد ذاته، ليس فقط من باب التدافع الطبيعي الذي سنَّه الله تعالى منذ الأزل لبني البشر، ولكن أيضًا من زاوية الدفاع عن الملك الكوني المشترك، الذي بانتفائه أو بضموره أو باحتكاره، يتهدد العيش الجماعي، تتقوض ركائز التدافع، ويغدو الكل بهذا الكون، كما لو أنه مع الكل ضد الكل.

ولما كان ثمة توافقًا عامًّا، بصرف النظر عن تباين الأهداف والغايات، على فضيلة التحاور الحضاري بين الأمم والأقوام والشعوب، فإن ذلك يستوجب توافر مقومات موضوعية لذلك، وأهمها على الإطلاق، توافر القابلية القبلية على التحاور دونما أحكام مسبقة، أو مواقف جاهزة، أو آراء متجمدة، أو اعتقادات متصلبة. أي يجب أن تدفع هذه الحضارة كما تلك، هذه الثقافة كما تلك، هذا الدين كما ذاك، يجب أن يدفعوا جميعًا، بجهة التفاعل على خلفية الفعل، ذي المقاصد الإيجابية، لا أن يدفع بعضها البعض الآخر إلى ردود في الفعل، قد يكون من شأنها إن تأججت نيرانها، أن تنسف أصول التحاور من جذوره.

إن مصطلح القابلية المعتمد في هذه الورقة، إنما يحيل صوبًا على مصطلح المقدرة، والذي يتضمن بدوره «معاني الاستطاعة، والأهلية، والأحقية، والقوة المعنوية، والجرأة، والإمكان، والإجادة، إضافة إلى السلطة»[1].

المصطلح إذن، مصطلح القابلية، إنما هو بمثابة مدخل أساس، لضمان تبادل كفؤ للآراء والأفكار، للنقد والتعبير، للاتفاق كما للاختلاف، للأخذ كما للعطاء. ثم إن هذه القابلية هي أساس التنوع والاختلاف، الذي بدونهما لا مجال للتحاور أصلاً، سواء تسنى لذلك أن يتم بندوة، أم بمؤتمر، أم عبر وسائل إعلام واتصال جماهيرية، أم بأشكال الرموز والتعابير الأخرى، من رسم وفن وسينما وتشكيل وأدب وموسيقى وما سواها.

القابلية شرط أساسي إذن لأي تعارف، ثم لأي تحاور حضاري، لكنها تشترط أيضًا أن يتم ذات التحاور وفق مبادئ المساواة والندية، وعلى أساس إيمان طرفي المعادلة بهذه المساواة والندية، وما يترتب عنهما من قبول للآخر في تنوعه واختلافه، والاستعداد للإنصات إليه، دونما عقدة استكبار، أو نظرة استعلاء، أو تطرف في الموقف والاعتقاد والتفكير.

والقابلية تفترض أيضًا توافر بنية نفسية وذهنية، فردية وجماعية، ثقافية واجتماعية وسياسية، في تقوقعها حول نفسها (البنية إياها أقصد)، أو في غياب

(١) راجع: يحيى اليحياوي، «في القابلية على التعارف: على هامش أطروحة التعارف الحضاري للمفكر زكي الميلاد»، مجلة الكلمة، العدد ٥٨، شتاء ٢٠٠٨.

الاستعداد من بين ظهرانيها، توسيع لمجال التنافر والتنازع، ثم التصادم، ثم تأجيج نعرات العنف، الممتطية لناصية المرجعيات الدينية، أو العرقية، أو الطائفية، أو اللغوية، أو المذهبية، أو ما سواها من مرجعيات، في جزء منها بدائية صرفة، منغلقة على الذات.

أما الفكرة الثالثة لهذه الورقة، فمؤداها الاعتقاد، اعتقادنا الخاص على الأقل، بأن العنصر الجوهري الغائب، الثاوي خلف فشل مشاريع التحاور الحضاري، بكل أشكالها وتلاوينها، الرسمي منها كما غير الحكومي، السياسي كما المدني، الممأسس كما المشتغل دون هيكلية كبرى، إنما يبدو لنا كامنًا في غياب هذه القابلية، أو تدني منسوبها من بين أضلع طرفي أو أطراف الحوار، إما بسبب من ترسبات تاريخية سلبية، لم تندمل آثارها بمرور الزمن، أو بسبب من عدم القدرة على تصريف الاختلاف القائم والمزمن، أو بسبب من أجندات مضمرة لدى هذا الطرف المتحاور أو ذاك، سرعان ما تنكشف حيثياتها، «وسوء نيتها»، عندما يعمد إلى إعمال مبدأ التقييم، تقييم ذات التحاور[1].

إن سبل استنبات مقومات وشروط التحاور الحضاري، لا تفترض فقط تخليص فضيلة التحاور من هذه الترسبات، وفسح المجال واسعًا لمكامن تصريف الاختلاف من بين ظهرانيها، والعمل على تحريرها من الحسابات السياسية والجيوستراتيجية المضمرة والمعلنة، بل والعمل أيضًا على استنبات مقومات

(١) في هذه الحالة، فإن دفع البعض، بالغرب كما بالشرق، بضرورة الحوار، إنما هو من باب التسويق الإعلامي الصرف.

القابلية على التحاور فيما بين النخب، وبالأساس من بين ظهراني الجماهير، التي هي أداة ذات التحاور، وضحيته الأولى في حالات فشله، أو تعذر مسالك الدفع به إلى الأمام، أو عدم قدرته على فتح سبل الأمل بالقادم من مستقبلات بديلة.

٢- صدام الحضارات.. كاستعصاء للتحاور الحضاري

ليس ثمة من شك كبير في أن الذي استعمل اصطلاح «صراع الحضارات»، ومأسس له نظريًّا، وفسح له في المجال واسعًا للرواج والانتشار، إنما هو صمويل هنتنغتون (أستاذ الدراسات الدولية بجامعة هارفارد)، بمقال أصلي مقتضب ومركز، ثم ببحث موسع ومفصل (صراع الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي، ١٩٩٦)، سرعان ما انتشرت فرضياته وتصوراته وتحذيراته، لدرجة دفعت هنري كيسنجر لاعتباره من الراهنية والجدية والدقة «ما ينذر بالخطر» حقًّا[١].

يقول صامويل هنتنغتون، في المقال الأصلي للعام ١٩٩٣، والموسع في الكتاب المتفرع عنه: «إن فرضيتي، هي أن النزاعات لن تصبح ذات أصول أيديولوجية أو اقتصادية بالضرورة، في العالم المعاصر، وستصبح الأسباب الكبرى في تقسيم الإنسانية، ومصادر النزاع ثقافية. وستستمر الدول /الأمم بلعب الدور الأول في الشؤون الدولية. وترجع النزاعات السياسية الدولية الرئيسة، التي تقوم بها أمم أو مجموعات، إلى حضارات مختلفة. وسيسيطر صراع الحضارات، على السياسة الدولية. وستصبح الخطوط الفاصلة بين الحضارات، خطوط جبهة في المستقبل».

---

(١) صمويل هنتنغتون، «صراع الحضارات وتشكيل النظام العالمي»، سيمون شوستر، ١٩٩٦.

ويضيف قائلاً: سيأخذ الإحساس بالانتماء إلى حضارة ما، أهمية أكثر فأكثر، في المستقبل، «وسيصبح العالم، مشكلاً على نطاق واسع، عن طريق التفاعل بين سبع أو ثمان حضارات رئيسة، هي الحضارة الغربية، والكونفوشية، واليابانية، والإسلامية، والسلافية/الأرثوذوكسية، واللاتينية/الأمريكية، وربما الحضارة الأفريقية، وستكون النزاعات الأكثر أهمية في المستقبل على طول خطوط الفصل الثقافي، التي تفصل هذه الحضارات بعضها عن بعض».

ثم يعود فيختزل أطروحته الأساس، ويعمد إلى إعادة تقسيم ذات الحضارات إلى أربع ضمنها كبرى (صينية وهندوسية وإسلامية وغربية) لكل منها ناظمها الديني (الكونفوشية والهندوسية والإسلامية والغربية)، تشكلت من بين ظهراني كل منها دول وأمم وأقوام، لها معتقداتها وتصوراتها وتمثلاتها لذواتها الخاصة، ولما سواها من ذوات محيطة بها، قد تكون قريبة منها، وقد تكون بعيدة عنها جغرافيًا، لكنها تدخل في مجال نفوذها بهذا الشكل أو ذاك.

إن العلاقة بين هذه الحضارات، يقول هنتنغتون، إنما هي علاقة تضاد وتناف، وصراع حتميين، وأن الإسلام يمثل «مشكلة ليس لها حل»، سيما في ظل الصحوة الإسلامية، التي «منحت المسلمين الثقة في شخصيتهم المتميزة، وفي الإحساس بأهمية حضارتهم، وفي القيم الإسلامية، بالمقارنة بالقيم والحضارة الغربية في العالم».

بالتالي، فإن مكامن الخطر الرئيسية هنا (أي بتصور هنتنغتون)، لا تأتي فقط من هذه الصحوة المتزايدة، ولا من هذه القيم في حد ذاتها، بقدر ما تتأتى مما يسميه بالتفاعل المتزايد بين هذه الصحوة وهذه الثقة الإسلامية، التي تدعمها الزيادة السكانية من ناحية، وبين «مخاوف الحضارات المجاورة... لحضارة الإسلام»، التي لديها شعور جامح بالخوف من التهديد الإسلامي، القادم بنظره لا محالة[١].

صحيح، يتابع هنتنغتون عن قناعة واضحة، أن الغرب يسيطر اليوم سيطرة تامة أو تكاد على العالم (سيما وقد بات ذات العالم قطبي المنحى والطبيعة)، وسيظل لا محالة مسيطرًا سيطرة شبه تامة، طيلة العقود الخمسة أو الستة القادمة من القرن الحادي والعشرين، وذلك بفضل تفوق التكنولوجيا الأمريكية، وقوة الرأسمالية التي توجهها، ونجاعة الأيديولوجيا الليبيرالية، المنبنية على اقتصاد السوق، والديموقراطية، وحقوق الإنسان، وما سواها، والمنتشرة بمعظم دول العالم، منذ إفلاس المنظومة الشيوعية، وانهيار الاتحاد السوفيتي.

وصحيح، يؤكد الكاتب عن قناعة أيضًا، أن النموذج الغربي لا يزال يستهوي العديد من دول العالم، ويغري بتفوقه وقدرته على استيعاب الصدمات، ويثير الإعجاب بأكثر من جانب. إلا أن التغيرات التدريجية والحتمية من شأنها

(١) يقدم الإسلام في الغرب، في كونه يتعارض مع قيم العقلانية والفكر النقدي والحرية، وما سوى ذلك. وهذا بتصور مفكريه، هو مكمن التهديد، في حين أن هذه الظواهر (ظواهر العقلانية والفكر النقدي والحرية) كانت ولا تزال قائمة بالعديد من المجتمعات العربية والإسلامية.

بالمدى المتوسط والبعيد، «أن تؤثر على توازن القوى بين الحضارات، وستأخذ قوة الغرب في الاضمحلال، بدليل أنه خلال الخمسة وسبعين عامًا، من ١٩٢٠ إلى ١٩٩٥، تراجعت السيطرة السياسية للغرب على المناطق العالمية بنسبة ٥٠ بالمائة، وتراجعت نسبة من يسيطر عليهم الغرب من سكان العالم، ب٨٠ بالمائة، وتراجعت سيطرة الغرب على الصناعة العالمية بنسبة ٣٥ بالمائة، أما سيطرة الغرب على القوة العسكرية، فقد تراجعت بنسبة ٦٠ بالمائة».

ولما كانت نقط الصراعات الحضارية القادمة ستتم، بنظر هنتنغتون، عند «خطوط التماس»، أي عند تخوم مناطق التداخل بين مختلف الحضارات، مفجرة بذلك تصادمًا حضاريًّا «حتميًّا»، فإن الغرب مطالب برأيه، بأن يعمد من جديد إلى تفعيل منظومته المادية والرمزية، لضمان تأكيد سيطرة كاملة على العالم، تضمن له التفوق في الزمن والمكان، تقيه المنافسة القادمة من الجنوب ومن الشرق، وتدرأ عنه المخاطر المتأتية من الحضارات الأخرى.

لا يحصر هنتنغتون أطروحته في توصيف مجريات واقع الحال القائم فحسب، بل يرى بأن للمسألة جذورًا تاريخية موغلة في القدم، لكنها وجدت اليوم تمظهرات لها أعمق وأقوى، ليس فقط في ظل تزايد الصحوة بكل بلدان العالم الإسلامي، بل وأيضًا في سياق بروز محور إسلامي/كونفوشي، سيواجه الغرب بالمستقبل، «بحدود مخضبة بالدماء» يقول هنتنغتون، حتى وإن تظاهر

أهله (أهل المحور إياه أعني) بقبولهم العيش من بين أضلع الحضارة الغربية، أو التعايش مع معطياتها، مأكلاً ومشربًا ولباسًا.

يقول هنتنغتون، بهذه الجزئية: «إن شعوب العالم غير الغربية، لا يمكن لها أن تدخل في النسيج الحضاري للغرب، حتى وإن استهلكت البضائع الغربية، وشاهدت الأفلام الأمريكية، واستمعت إلى الموسيقى الغربية. فروح أي حضارة هي اللغة والدين والقيم والعادات والتقاليد، وحضارة الغرب تتميز بكونها وريثة الحضارات اليونانية والرومانية والمسيحية الغربية، والأصول اللاتينية للغات شعوبها، والفصل بين الدين والدولة، وسيادة القانون والتعددية في ظل المجتمع المدني، والهياكل النيابية والحرية الفردية»[1].

ثمة إذن، على الأقل بالبناء على هذا المقطع أو بالانطلاق منه، ثمة فلسفة عامة ومحددة، تحكم علاقة الغرب مع ذاته من ناحية، وتحكمها مع الآخرين من ناحية ثانية، ترتكز على ثلاثة مقومات كبرى، أسست الخيط الناظم لموروثه الثقافي والفكري، ولا يستطيع بالتالي الفكاك منها بالزمن المنظور، هذه المقومات، هي:

المقوم الأول: مرتبط بالفلسفة الاقتصادية التي تثوي خلف المنظومة الليبرالية، والتي تجعل من اقتصاد السوق «وقيم» السوق، المحك الأساس لحركة الأفراد والجماعات، لتنقل السلع والخدمات والرساميل، والتي تكرست مبادئها بقوة ندر مثيل لها، في ظل العولمة والشوملة وانفتاح الأسواق، وتراجع مد الحدود

(١) صمويل هنتنغتون، «صراع الحضارات وتشكيل النظام العالمي»، مرجع سابق.

والتشريعات الوطنية، وتقليص دور الدولة إلى حدوده القصوى، وانفراط العقد الذي على أساسه ارتكزت سياسات الثلاثين الخوالد، التي عاشت الشعوب الغربية في كنفها، بازدهار قل نظيره، لأكثر من ربع قرن من الزمن (١٩٤٥-١٩٧٥).

إن المعطى الاقتصادي بهذا المقام، لا يحيل فقط على حاجة النظام الليبرالي للتوسع بالكرة الأرضية أفقيًا وعموديًا، بحثًا عن الأسواق والأرباح، بل ويدفع بجهة تطويع الفضاءات الاقتصادية الأخرى، استثمارًا وإنتاجًا واستهلاكًا، لتتوافق وتتساوق مع المنظومة الليبرالية الجديدة، وتتحول مرجعية اقتصاد السوق بموجب ذلك إلى مرجعية كونية، معممة، مخترقة لكل الممانعات التي قد تدفع بوجهها هنا أو هناك، بالشكل أو بالمضمون.

إن خلق مؤسسات «كونية»، من قبيل منظمة التجارة العالمية، وتقوية نفوذ مؤسستي بروتن وودز وغيرها، تمامًا كتعميم سياسات التحرير والخوصصة، وفتح الأسواق والقطاعات الإنتاجية العمومية، وما سواها، إنما الغرض منها جميعًا، تعميم النموذج الليبرالي الغربي، الذي رفع من لوائه هنتنغتون وفوكوياما وآلن مينك وغيرهم، ولكأن المرء بهم يتطلعون للرفع من مرتبة السلعة لدرجة السمو والتبجيل والقداسة.

المقوم الثاني: والذي لا يقل شأنًا وأهمية عن الأول، فيكمن في طبيعة النموذج السياسي الغربي، نموذج الديموقراطية وحقوق الإنسان، الذي يذهب

رواده ليس فقط لحد اعتباره الأنجع والأنجح، بل وأيضًا لحد الجزم بكونه الأقوى والأمثل. بالتالي وجب نشره وتعميمه على الفضاءات السياسية الأخرى بالترغيب إن أمكن، بالترهيب إن استوجب الأمر ذلك، أو بمزيج منهما معًا. كل ذلك وفق الظروف والسياقات، يقول هؤلاء.

وبقدر ما تبدو الليبرالية الاقتصادية، وفي صلبها اقتصاد السوق المحرر، المرن، غير المقنن والتنافسي، بقدر ما تبدو هذه الليبرالية عصب المشروع الحضاري للرأسمالية، فإن «ديموقراطية السوق» تبدو أيضًا في كونها مكمن المشروع الحضاري لليبرالية، باعتبارها الصحن الحاضن لمبادئ الحرية، والتعددية، وثنائية الحق والواجب، الحاكمة لكل المنظومة، لا بل والمحددة لطبيعتها وفلسفتها.

إن انفجار الاتحاد السوفياتي من الداخل، وتحول دول أوروبا الشرقية عن الدوران في فلك منظومته، لم ولا يؤشر فقط على انفراط عقد النظم الكليانية، وانتهاء فكرة المركزية الديموقراطية، التي سادت لما يناهز قرنًا من الزمن، بل ويؤشر أيضًا على التهافت السريع لمعظم دول العالم، لاعتماد أساليب الديموقراطيات الغربية، باعتبارها باتت الأقوى، والأصمد، «والنهائية»، فضلاً عن ذلك، يقول فرانسيس فوكوياما.

المقوم الثالث: ويتمثل في طبيعة «الثقافة» التي واكبت، ولربما لازمت انتصار اقتصاد السوق وديموقراطية السوق، وباتت العنصر الناعم والرخو، الذي

يمرر لهما معًا، يمرر لهما التمثلات والتصورات والرموز، وإلى حد ما سلوك وطقوس استهلاك السلع اللامادية، المروجة بالإعلام وبالشبكات الإلكترونية وبما سواها.

إن طبيعة الثقافة التي تريد المنظومة الغربية إشاعتها وترويجها وتعميمها على نطاق واسع موسع، من بين ظهراني أبناء جلدتها، كما من بين أضلع الثقافات الأخرى، إنما هي الثقافة المرتكزة على الفردانية والبقاء للأقوى، على التكيف مع الواقع القائم، على القبول بالسوق كمحك أول وأخير في تصنيف وترتيب القيم والمعتقدات والرموز والهويات. هي ثقافة عالمية، معولمة بكل روافدها، أو هي في طريقها إلى ذلك، تتغيأ صهر كل الثقافات المحيطة بها في قالب واحد، بعملية في التنميط، تتوحد بموجبها ذوات الثقافات في الأقوى منها، أي في الغالب ضمنها، لكن على خلفية القوة الاقتصادية والسياسية والعسكرية، التي تدعي المنظومة الغربية أنها تتمتع بها دون منازع، أو منافس حقيقي يردعها، أو يضاهيها جلدًا وقوة[١].

ثمة إذن، توصيفًا نظريًا واستخلاصًا عمليًا، بنى له هنتنغتون وأسس، يرى أنه من العصي حقًّا استدراج وإدماج الحضارات المحيطة، على خلفية من قيم اقتصاد السوق وديموقراطية السوق وثقافة السوق. ومن العصي بالتالي، خلق جسور مع الحضارات إياها، ليس فقط من زاوية الاستعصاء الذاتي الكامن في بنيتها وبنيانها، ولكن أيضًا بحكم سلوك الممانعة، الذي غالبًا ما ترفعه بوجه

(١) راجع في تفصيل هذه المقومات الثلاثة: يحيى اليحياوي، «العولمة، أية عولمة؟»، إفريقيا الشرق، بيروت/الدار البيضاء، ١٩٩٩.

المنظومة الغربية، من وجهة النظر الفلسفية والدينية، كما من وجهة النظر الاقتصادية والسياسية والثقافية.

وثمة أيضًا، بامتداد لذلك، أطروحات موازية، ترى أن روافد ذات الممانعة إنما تأتي من تباين في الرؤى عميق، بإزاء العولمة الاقتصادية وآلياتها الجارفة، من تمنع من لدن هذه الحضارات في تمثل نموذج الديموقراطية الليبرالية السائدة بالغرب، وكذلك من ارتباط هذه الحضارات بقيم ثقافية، لا تتساوق دائمًا مع «النموذج الغالب»، والقيم المهيمنة، على مستوى إنتاج وإعادة إنتاج واستهلاك الموارد الرمزية، التي تنتجها الآلة الإعلامية والاتصالاتية الغربية، والتي تشتغل وفق منطق السلعة والاستهلاك، لا وفق مبدأ الإنتاج، والحاجة المجتمعاتية المحددة لمستوى ذات الإنتاج في الزمن والمكان[1].

وعلى هذا الأساس، فإن سبل الحوار مع هذه الحضارات إنما يبدو، للعديد من المفكرين والمنظرين الغربيين مستعصيًا للغاية، ولدرجة الاستحالة في أكثر من جانب، وأن المفروض برأيهم إنما العمل على تطويعها، وتليين مواقفها، ومواجهتها بالقوة الخشنة إن استدعى الأمر ذلك. إنها بالتالي، وفق ما يروجون له، حضارات لا قابلية لديها على التحاور أو التواصل، بقدر ما تمتشق من العنف والتطرف والإقصاء ورفض الآخر، وتركن في العديد منها، إلى الانغلاق والتقوقع على الذات.

---

(1)Cf : Minc. A, «La mondialisation heureuse», Ed. Pocket, Mai 1999.

وعلى الرغم من الصدى الواسع الذي لقيته أطروحة صراع الحضارات، والزخم الذي رافقها، وبنى للسياسات والاستراتيجيات التي ارتكزت على توصياتها (بما فيها الاستراتيجيات العسكرية)، فإن الأطروحة الغريم لها، أطروحة حوار الحضارات، لم تلق صدى أقل منها، ولا كان لها وهجًا أقل، بل توسع مداها هي الأخرى، وشاعت أدبياتها على نطاق واسع، ليس فقط كرد فعل آني، و«عاطفي» يقول البعض، على أطروحة هنتنغتون ومن دار بفلك أطروحته، ولكن أيضًا كمطلب عام، وكرغبة في التواصل مع الآخر، على الأقل من زاوية اعتبار الحوار سنة إنسانية وفضيلة كونية، يمتطي المرء ناصيتها بصيغة تلقائية، ودونما مقدمات كبيرة تذكر.

٣- حوار الحضارات.. أو في الحوار كفضيلة كونية

لم تبرز أطروحة حوار الحضارات، كرد فعل آني وعفوي على أطروحة صراع الحضارات، بل كانت سلوكًا معتمدًا، ومطلبًا سابقًا عليها في الزمن، ثم استمر ذات المطلب بعد بروز وانتشار أطروحة الصراع، لكن بوتيرة أقوى وبوهج أشد، ولربما أيضًا بحماسة لا توازيها إلا الحماسة التي واكبت أطروحة الصراع إياها.

ومع أن العديد، بالشرق تحديدًا، ولها في الغرب روادًا كبارًا دون شك، يرون بأن الفكرة، إنما هي مجرد تعبير عن موقف تكتيكي مؤقت، تقتضيه طبيعة إدارة الصراع في المرحلة الحالية، حيث اشتد الصراع، وازداد التطرف وتقوى الغلو، فإن العديد أيضًا، بالغرب كما بالشرق، إنما يرون في الحوار مسألة مبدئية،

لا يجب التخلي عنها، وإلا فترك المجال أكثر سعة لسلوك التطرف والغلو ورفض الآخر، وما سوى ذلك[١].

تنطلق فكرة حوار الحضارات بين الغرب والأمم الأخرى (على الأقل الأمم التي تحدث عنها هنتنغتون، بخلفية قراءة دينية، وعلى أساس منظومات القيم القائمة)، تنطلق من مسلمة أن الحضارات، كل الحضارات الكونية، لا تتصارع بالأصل، بقدر ما تتواصل وتتحاور، وأنه لو كان ثمة قطيعة ما، بزمن ما، في ذوات الحوار والتواصل، فمرده إلى الحسابات السياسية والجيوستراتيجية والاقتصادية، وليس مرده استعصاء ما، من طينة ما، من لدن هذه الحضارة أو تلك، لرفض الحوار، أو إبداء التمنع للذهاب به إلى أقصى مدى ممكن.

إن الحوار بين الحضارات من هنا، إنما هو بالبداية وبالمحصلة، حوار بين جماعات ومجتمعات وثقافات من بين ظهراني هذه الحضارات، موضوعه الأساسي «ليس هويتي وهويتك، وقيمي وقيم الآخر، ولكن مشكلات مشتركة، اقتصادية وسياسية وثقافية، بما في ذلك قيمية، أو مشكلات لا تحل إلا بصورة مشتركة وعالمية»[٢].

---

(١) العديد من المؤلفين يؤكدون أن معظم النزاعات الحديثة، في الكونغو، وفي رواندا، وفي ليبريا، وفي البوسنة، وفي الشيشان، وفي الشرق الأوسط، وفي الجزائر، وفي جنوب السودان، وفي كشمير، وفي سريلانكا، لها أهمية البعد الثقافي، وينكرون على صمويل هنتنغتون تبسيطاته السياسية، وتحديده القاطع للحدود الحضارية، خصوصًا مناداته أو دعواته للانتفاضة في الغرب، من أجل مقاومة الهجوم المزعوم، الذي يمكن أن يشن من الإسلام، أو من الكونفوشيوسية.

(٢) إن العديد من الباحثين والمفكرين، بالغرب كما بالشرق والجنوب، إنما يجزمون بأن المواجهات والصراعات الدائرة اليوم، ليس مردها ولا عصب رحاها صراعًا حضاريًّا ما، بقدر ما هي تعبير مادي عن احترابات طاحنة،=

ثم إن هدف هذا الحوار «ليس الوصول إلى إضعاف الاختلافات الثقافية والحضارية، ولا إلى إيجاد تسوية بين القيم المختلفة التي تميزها، ولكن العمل فيما وراء الثقافات الخصوصية، لإيجاد قاسم مشترك أعظم من القيم، التي تؤسس لإجماع إنساني تاريخي»، يتم على أساسه إعادة نسج العلاقات بين الدول والأقوام والشعوب، على قواعد جلية وواضحة.

وهو (أي الحوار)، فضلاً عن ذلك، لا يتم فقط من خلال محاولة التقريب بين قيم وتمثلات ورموز كل حضارة، ولا بإضعاف ما يمثل خصوصيتها وتميزها وتمايزها، بل وأيضًا «من خلال توسيع دائرة مشاركتها في مرجعيات إضافية، وتحريرها من ثمة، من حتمية الاعتماد المطلق والأحادي على مرجعياتها الثقافية التاريخية... وهذا يعني إيجاد فرص أكبر لتنويع هذه المرجعيات، بحيث يبدو الانفتاح على الآخر إثراء للنفس، لا إفقارًا لها».

ثمة ثلاثة توجهات كبرى، من بين أضلع أطروحة حوار الحضارات، تتميز عن بعضها البعض، ليس فقط في درجة إيمانها بذات الأطروحة، ولكن أيضًا من زاوية الأهداف التي يتغيؤها الدافعون بكل طرح على حدة، الثاوون خلف ترويجه، على أساس من هذه الخلفية أو تلك، هذه التوجهات الثلاثة الكبرى، هي:

= على خلفية من وقود المصالح الاقتصادية والسياسية، المترتبة عن نظام عالمي (أو إقليمي أو محلي) غير عادل وغير متوازن، في توزيعه للثروات والخيرات بين بني البشر. الدين هنا غير مستحضر، كونه ظاهرة سوسيو- سياسية، تفعل وتتطور داخل سياق تاريخي وحضاري ملموس.

التوجه الأول: يكمن في الاعتقاد بأن حوار الحضارات إنما هو سنة كونية، تستوجب من الأمم والشعوب، من الثقافات والمرجعيات ومنظومات القيم، الاتصال والتواصل، إذا لم يكن بغاية درء المفاسد وتعظيم الفوائد والمصالح، فعلى الأقل ضمان الحد الأدنى من التعارف بين الناس، إعمالاً لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣].

حوار الحضارات، بناء على ذلك، ليس خيارًا أو مرادًا، ولا هو من باب الاختيار الطوعي، بقدر ما هو مبتغى إنسانيًا، تتطلع الأمم والشعوب لنهجه، بغية إعمال مبدأ أخلاقي وديني، مبدأ التعارف بين الحضارات، أيا تكن مرتبتها في سلاليم التقييم المعتمدة.

التوجه الثاني: ينطلق من القول بأنه إذا سلم المرء بأن الحوار بين الحضارات هو سنة كونية قائمة، وفضيلة إنسانية ثابتة، فإنه وبالآن ذاته، مدخل أساس لإدراك مصالح البشر المباشرة والعملية، المادية منها كما اللامادية سواء بسواء.

قد تكون ذوات المصالح ذات طبيعة اقتصادية أو تجارية أو سياسية، الهدف لإدراكها ربط وشائج الاتصال والتواصل، أو بغرض فتح السبل لتسهيل تبادل السلع والخدمات والرساميل وغيرها. وقد تكون من طينة ثقافية صرفة، كنهها التمهيد لتبادل مخرجات المعلومات والعلوم والمعارف وبنوك المعطيات. وقد

تكون بالسياق ذاته، محكومة برغبة في تعضيد مرتكزات الملك الكوني المشترك، سيما بزاوية صيانة اللهجات واللغات المحلية المهددة، أو الحفاظ على التنوع الثقافي والحضاري القائم، أو الحيلولة دون اندثار الموروثات الشعبية التي تكتنزها هذه الحضارة أو تلك، وقد يكون ما سوى ذلك[١].

التوجه الثالث: مفاده القول بأن الحوار بين الحضارات لا يجب أن يكون هدفًا في حد ذاته، أو غاية محددة الأفق، بقدر ما يجب أن يكون أداة ووسيلة، هدفها الأساس تكسير منظومة تنامي العداء للغرب، من قبل شعوب «بربرية»، تعيش وتقتات على التطرف والغلو، ومعاداة الحضارة المادية الغربية.

بالمقابل، وعلى النقيض من ذلك، ينبه ذات التوجه إلى مكامن الخطر التي بدأت تحملها بعض من الأطروحات المتطية لناصية تقسيم العالم إلى محاور في الخير والشر، سواء من لدن بعض المفكرين والسياسيين الغربيين، أو من لدن بعض الجماعات والأقلام، بالعالم الإسلامي تحديدًا، التي تنظر وما فتئت تنظر إلى الغرب بعيون اختزالية، أو بالبناء على ترسبات تاريخية، أو انطلاقًا من أحكام ومواقف مسبقة[٢].

---

(1) Cf:

.(Unesco, «Notre diversité créatrice», Unesco, Paris, Janvier 1997 (344 p).

- Lille. F, «A l'aurore du siècle, où est l'espoir ? Biens communs et biens publics mondiaux», -(Ed. Tribord, Bruxelles, Juin 2005, (118p).

(٢) يجب ألا ننسى الترسبات التاريخية، التي لا تزال تفعل بقوة في المخيال العربي الإسلامي العام (الحروب الصليبية، طرد المسلمين من شبه الجزيرة الإيبيرية، التوسع الأوروبي للقرنين الخامس والسابع عشر، تدمير =

هذه ثلاثة توجهات كبرى، تعتمل بداخل أطروحة حوار الحضارات، نجد لها العديد من الروافد بالغرب، ومن بين ظهراني الحضارات الأخرى أيضًا، وفي مقدمتها الحضارة العربية الإسلامية، التي غالبًا ما يشار إليها بالأصبع بهذا الشكل أو ذاك، منذ ظهور أطروحة صراع الحضارات (ولربما قبل ذلك بكثير) وإلى اليوم.

لكنها، فرادى أو مجتمعة، تتقاطع في تأكيدها على ضرورة توافر ثلاثة مقومات كبرى، لا يمكن لأي حوار بدونها أن يقوم، فما بالك أن يستقيم بغيابها، أو بالتجاوز على أحد من عناصرها:

المقوم الأول: يكمن في مقوم الندية في التواصل والحوار، ليس فقط من باب التكافؤ، لحدود التماهي والتساوق، ولكن أيضًا من باب استبعاد عامل الاستكبار لدرجة التكبر، والتطلع بالتالي لإعمال سلوك الاختراق اللين، المحيل على الهيمنة الخشنة، التي غالبًا ما تستتبع ذات الاختراق في حله وترحاله. والغاية من الدفع بمقوم الندية هنا، إنما مدعاته الخروج من نسقية في الفكر الرائج، والإعلام المروج له، والذي مؤداها أن الحضارة الغربية إنما هي مركز التكنولوجيا والعلم والمعرفة، وأن الليبرالية بأبعادها الاقتصادية والسياسية والثقافية، هي قلب

=الخلافة العثمانية، إنشاء إسرائيل ...الخ)، ناهيك عن صدمة الحداثة، وما ترتب عنها من احتكاك سلبي مع الغرب (تطور في العلوم والتكنولوجيا، تحرر الجنس والسلوك، العلمانية الخ). ولعل الجانب الذي صدم أكثر القيم العربية الإسلامية، إنما هو جانب الفردانية والليبرالية المتطرفة، وغياب الأخلاق في العلاقات الدولية، وتركز الثروة، التي دفعت بها موجة الحداثة، على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

هذه الحضارة، وأنها هي الوحيدة القادرة على تحقيق حرية الأفراد والجماعات على حد سواء، وضمان تكريس ثنائية الحق والواجب، الذي لا مواطنة بدونه تذكر.

والغاية منه أيضًا (من مقوم الندية في الحوار)، تقويض مسلمات أن الحضارات غير الغربية، إنما هي حضارات بربرية، متطرفة، مجبولة على العنف، كما كان الحال زمن المواجهة الصليبية، التي استحالت في ظلها سبل الحوار بين المسيحيين من جهة، والمسلمين واليهود من جهة أخرى، تمامًا كاستحالة الحوار بين العبد والسيد في أي زمن من الأزمان[١].

المقوم الثاني: يتمثل في مبدأ المساواة في الحوار، والذي من المفروض أن يؤسس لبنية وبنيان ذات الحوار، في شكله كما في مضمونه، يوجه محاوره الكبرى، ويحول دون زوغانه عن إدراك الأهداف المبتغاة من إقامته، من لدن هذا الطرف في الحوار كما من لدن ذاك، أو من لدنهما معًا، إن تقاطعت الغايات وتماهت التطلعات، والتقت الدوافع والمبتغيات.

ومقوم المساواة، الملمح إليه في هذا المقام، لا يحيل فقط على بديهية احترام قيم وثقافات ورموز وتمثلات كل حضارة طرفًا في ذات الحوار، بل وأيضًا على بديهية الاعتراف بحقها في الاختلاف والتباين، واعتبار ذلك عنصر تنوع

(1)Morin. E, «Le dialogue suppose l'égalité»، Interview، Le Nouveau Courrier, Unesco, .Janvier 2004

حضاري مثري، لا عنصرًا من عناصر الفرقة والاختصام، المفضية للتنازع، ولربما بالمحصلة للتصادم.

إن فلسفة الحوار لا يمكن أن تقوم إلا بين طرفين أو أكثر، ندين، معترف بعضها بالبعض الآخر، يتمتعان بنفس الحقوق، لهما نفس الأولويات، يعلنان جهارة أن ثمة اختلافات بينهما يجب تبسيطها، أو التفاهم بشأنها، على أساس من الاتفاق على قاعدة مشتركة، على أجندة مشتركة، مصاغة بلغة مشتركة واضحة، لا تقبل عميق اجتهاد لفك تلابيبها، أو كبير تأويل لفهمها واستساغتها والتعاطي معها.

ومعنى ذلك عمليًا، أنه يجب على كل حضارة أن تعترف بمقدس ما سواها من حضارات، وإلا فستنتفي سبل الحوار من البدء، ويبدو اللقاء بالتالي، أي لقاء للحوار، مصدر متاهات ومزايدات، لا جدوى من الاستمرار فيه. فإذا رفض البعض، بالمقياس الديني الصرف، إذا رفض معطى أن المسيح لم يبعث في اليوم الثالث، ورفض البعض الآخر واقعة أن ألواح القانون لم تنزل على موسى، ورفض فريق ثالث حقيقة أن محمد ﷺ لم يتلق الرسالة من جبريل عليه السلام، إذا كان المناخ مناخ رفض متبادل بامتياز، قصدًا أو بجهالة، فإنه من الاستحالة حقًّا الجلوس جماعة، في ظل إطار معين[1]، فما بالك إعمال مبدأ الحوار، للتداول في المختلف حوله، أعني في الذي ينفع الضرع والزرع، حالاً واستقبالاً.

.(1)Morin. E, «Le dialogue suppose l'égalité», Interview. Précitée

ليست المساواة هنا حكمًا قيميًّا من لدننا، على تراتبية ما بين الحضارات، بل المقصود هو من القول بأن كل الحضارات متساوية بهذا الشكل أو ذاك، ومن القول أيضًا بأن هيمنة إحداها في زمن ما، وبفضاء جغرافي ما، هو من الهيمنة الاقتصادية والعسكرية والسياسية الحاملة لها، المعاضدة لها، لا من قوة ذاتية خاصة متأتية من صلبها، أو تميز ما، يعطيها صفة التفوق والسمو على ما سواها من حضارات.

المقوم الثالث: لبناء أي حوار حضاري حقيقي، كامن في ضرورة استبعاد كل أشكال الأحكام المسبقة، أو المبنية على خلفيات أيديولوجية، أو المرتكنة إلى حسابات جيو ستراتيجية، أو المرتكزة على سلوك استثنائي، قد يصدر تلقائيًّا عن هذه الجهة أو منها، فتعتبره الجهة الأخرى سلوكًا عامًّا، أي من بنية ذات الحضارة، لا عارضًا من أعراضها، لا يجب القياس عليه، أو الاعتداد به، أو إصدار الأحكام على أساس من استحضاره في الحوار.

هذه المقومات الثلاثة هي التي غالبًا ما تشترط وتفترض لأجل، إذا لم يكن إنجاح أي حوار بين الحضارات، فعلى الأقل ضمان إقامته بما يسهل سبل الاتصال والتواصل، المحيلين صوبًا على التحاور.

إنها، دون شك مقومات ضرورية وأساسية، لكنها تبقى مع ذلك قاصرة وغير كافية، إن هي لم تكن مسبوقة باطلاع واف من لدن كل حضارة على الحضارات الأخرى، أي إذا لم تكن مسبوقة بتوافر القابلية على التعرف، أي

بتوافر النية والاستعداد القبليان للتعرف على المحاور، أعني للتقرب منه للتعارف معه بالخطاب العام.

٤- في أطروحة التعارف، أو في مدخل القابلية على التحاور الحضاري

على النقيض من الأطروحتين السابقتين، أطروحة الصراع وأطروحة الحوار الحضاري، يذهب بعض المفكرين المسلمين إلى الدفع بأطروحة ثالثة[١]، يراد من خلالها، ليس التجاوز على الأطروحتين إياهما، بل وتبيان أن الثانية ضمنهما (وهي الأفيد للبشرية، الأضمن لمستقبلها)، إنما هي بحاجة إلى مقومات موضوعية أساسية، وأولاها على الإطلاق مقوم القابلية على التعارف.

فهي (أعني أطروحة القابلية على التعارف) تأخذ على أطروحة الصراع، باعتبارها «خطابًا نقديًا وعلاجيًا لأزمة الغرب الحضارية، ولأنماط علاقاته بالعالم وبالحضارات غير الأوروبية»، كما أريد منها أيضًا «أن تكون خطابًا موجهًا إلى الغرب بصورة أساسية. لذلك، فهي تنتمي وتصنف على النظريات الغربية، التي تنطلق من نقد التجربة الغربية والفكر الغربي. ومن حيث نسقها المعرفي، فهي تنتمي إلى المجال الثقافي، وتحدد به، لأنها تركز على الأبعاد الثقافية والفكرية والأخلاقية»[٢].

---

(١) يتعلق الأمر تحديدًا بزكي الميلاد، راجع مؤلفه: تعارف الحضارات، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٦ (٢٢٥ ص).
(٢) زكي الميلاد، تعارف الحضارات، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٦.

وهي تؤاخذ على أطروحة حوار الحضارات، كونها «جاءت استجابة لبعض المعطيات والضرورات السياسية في الدرجة الأولى، ومن أجل أن تكون خطابًا نقديًّا بديلاً لخطاب صدام الحضارات. وقد ظلت تتحدد في هذا النطاق، ولم تتحول إلى نظرية واضحة ومتماسكة، وما زال العالم العربي والإسلامي يفتقر إلى نظرية، تعبر عن رؤيته في كيفية التقدم والتحضر، وعن أنماط علاقاته بالعالم»[(١)].

بالتالي، تقول الأطروحة الثالثة، «إذا اعتبرنا صدام الحضارات بوصفها نظرية تفسيرية، وحوار الحضارات بوصفها نظرية نقدية أو علاجية، فإن تعارف الحضارات هي نظرية إنشائية، بمعنى أن القاعدة فيها هي الإنشاء وليس الإخبار. فقد جاءت لإنشاء شكل العلاقات المفترض بين الناس كافة، حينما انقسموا إلى شعوب وقبائل، كما نصت الآية الكريمة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾[(٢)] [الحجرات: ١٣].

إن التعارف، يتابع صاحب أطروحة تعارف الحضارات، «هو الذي يؤسس لأشكال الحوار ومستوياته ودرجاته، وإلى أشكال ومستويات ودرجات أخرى من العلاقات والتواصلات أيضًا، كالتعاون والتحالف والتبادل والإنماء، والاندماج والتكامل، إلى غير ذلك من صور وأشكال وأنماط العلاقات. وبقدر ما يتطور

(١) المرجع السابق.
(٢) المرجع السابق.

التعارف، تتطور تلك الصور والأنماط من العلاقات والتواصلات. وهذا يعني أن التعارف يسبق الحوار، ويؤسس له أرضياته ومناخاته، ويشكل له بواعثه وحوافزه، ويطور له صوره وأنماطه، ويرتقي بدرجاته ومستوياته. ولهذا فإن التعارف هو القاعدة وليس الحوار».

التعارف، وفق هذه الأطروحة إذن، إنما غايته القصوى التحاور، على أساس من احترام كل خصوصية حضارية للخصوصيات الأخرى، وغايته أيضًا تمهيد الطريق المفضي لحوار يثمن القيم والمثل العليا، التي تجمع بين الحضارات المتحاورة، أي تلك التي بإمكان الأمم والقبائل والشعوب أن تتوحد حولها، أو تتفق على مضامينها وغاياتها، وهكذا.

ومعنى ذلك، أن التعارف لا ينفي الاختلاف في القيم أو العقائد، ولا يلغي التنوع في أسلوب الحياة أو أنماط التمثلات، بقدر ما يعني الحاجة إلى اطلاع كل طرف على المنظومة الحضارية للطرف الآخر، ومعرفة مواقفه معرفة جيدة، واعتبار كل ذلك مصدر غنى لكلا الطرفين، لا عنوان تنافر أو تباعد، أو عامل تنابذ أو تصارع.

ويلاحظ صاحب أطروحة تعارف الحضارات، أن أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، إنما ثوت خلف تأجيج الاهتمام بالإسلام، ليس فقط كدين وكثقافة، بل وأيضًا كحضارة ومنظومة قيم، لكنها وعلى الرغم من ذلك «لم

تهيئ اللحظة التاريخية لانطلاقة فكرة أو نظرية حول تعارف الحضارات، ولكي لا تتكرر مثل هذه الأحداث مرة أخرى، في أي مكان من العالم».

إن التعارف هو المدخل الأساس، القمين بإدراك الحوار بين الحضارات، وتوافر القابلية لذلك إنما هو عنصر جوهري وحاسم، إذا لم يكن لإنجاح الحوار إياه، فعلى الأقل لتحديد القواعد الكبرى، التي من المفروض أن يقوم عليها ذات التحاور في إطاره العام، في عناوينه وصيغه، كما في مظاهره الكبرى. بالتالي، فإذا لم يكن ثمة تعارفًا، فلن يكون ثمة حوارًا وتحاورًا، أو سيكونا منقوصين للغاية. وإذا لم تكن القابلية لذلك متوفرة، فلن يكون ثمة تعارفًا، ثم تواصلاً، ثم تحاورًا وهكذا[1] (٢٧).

٥- التحاور الحضاري، أو في بعد القابلية

لو كان ثمة بعدًا جوهريًّا غائبًا، أو مغيبًا من مسلسلات الحوار الحضاري، التي تعقد بصددها المؤتمرات والندوات واللقاءات هنا وهناك، وأنشئت من أجلها مراكز في البحوث والدراسات، وكراسي متخصصة فيها بالمعاهد والجامعات، فسيكون حتمًا البعد المرتبط بالقابلية.

(١) من مستلزمات وشروط نجاح ملتقيات الحوار، التعارف مسبقًا، واطلاع كل طرف على ما تختزنه حضارة الآخر، في كل أبعادها الدينية والثقافية والفكرية، قصد استيعابها وتمثلها جيدًا، من أجل الاتفاق على مواطن التلاقي ونقاط الاختلاف، وبالتالي مناقشة ومداولة هذه المواطن والنقاط.

ومصطلح القابلية، المقصود في هذا الباب، إنما يحيل صوبًا على المقدرة، وهذه الأخيرة تتضمن معاني الاستطاعة، والأهلية، والأحقية، والقوة المعنوية، والجرأة، والإمكان، والإجادة، وأيضًا ولربما أقوى من كل ذلك: النية والرغبة والعزيمة.

صحيح أن قيم التسامح، والتفتح، وقبول الآخر، واحترام الاختلاف، والدفاع عن التنوع وغيرها، هي قيم مرتبطة بذات الفرد، وبمدى قدرته ورغبته على إعمالها في الزمن والمكان. وصحيح أنها تنبع من عقلية وأسلوب تفكير وتمثل، فتعبر بذلك عن خصائص الحضارة، التي تحمل عنوانها وفكرها. لكن الصحيح أيضًا أن القابلية على الاتصال والتواصل والحوار والتحاور هي، وبالقدر ذاته ربما، انعكاس لبنية نفسية وذهنية، ومعطيات سياق، وإكراهات محيط، بإمكانها استنبات ذات المقدرة، كما بإمكانها توجيهها، أو تكييفها، أو تطويعها، أو تحريفها عن المسالك القمينة بضمان الحوار والتحاور مع الآخر، في اختلاف عقيدته وتباين مرجعيته، وطبيعة القيم التي ينشدها أو يدافع عنها، أو تبرز بأسلوب خطابه أو ملبسه أو مأكله، أو بسلوكه مع بني طينته، كما مع الذين لا يقتسم معهم نفس القيم والمعتقدات والتطلعات.

هي عملية معقدة بكل المقاييس، وتتطلب منسوبًا كبيرًا من الجهد والفهم والاطلاع، وتستوجب متابعة دقيقة لمجريات واقع الحال، لكنها معطى أساس لإدراك مبتغيات الحوار، والتحاور، إن كان ثمة نية وعزيمة لإدراك ذلك حقًّا.

إن العالم اليوم، ولربما أكثر من أي فترة تاريخية أخرى، يعاني من أزمات بنيوية كبرى، ذات طبيعة سياسية واقتصادية، ثقافية ودينية، ويعرف انفجارات اجتماعية، وهجرة مكثفة لبني البشر، وفجوات عميقة في توزيع الثروات المادية واللامادية بين السكان، ويعاني تناقصًا شديدًا في الموارد الطبيعية، ودمارًا مستمرًا للبيئة، ويعاني في ظل كل ذلك، بارتفاع كبير في وتيرة العنف والتطرف والغلو، ويشهد في الآن ذاته، ثورات تكنولوجية ضخمة، أسهمت ولا تزال تسهم في مجالات إنتاج وتخزين ونقل وتوزيع واستهلاك الملايين من المواد الإعلامية والمعرفية[١].

ومع ذلك، فمن الصعب معرفة مدى تأثير كل ذلك على طبيعة القيم وحركية الأفكار والثقافات، دونما إعمال لمبدأي الاحتكام للعقل والتحاور، والارتكان إلى ملكة الفهم والإدراك.

إن قابلية التحاور، بهذا الجانب، ليست مطلبًا مثاليًّا منفصمًا ومنفصلاً عن تفاعلات الواقع، بل هي نزوع حقيقي لمعرفة مدى «استعداد كل حضارة لفهم الأخرى، وتجنب إصدار أحكام مسبقة عليها، والاتفاق على إعادة صياغة صورة الآخر، في إطار التسامح، والرغبة المشتركة في بلورة قيم إنسانية، لإحداث التفاعل الحضاري. وقد تساعد في ذلك معطيات المجتمع العالمي الجديد، القائم على

---

(١) راجع للتفصيل في هذه النقطة: يحيى اليحياوي، الرأسمالية في محك التكنولوجيا، أو في النظام التكنولوجي للعولمة، دار الأوائل، دمشق، يناير ٢٠٠٨.

إنتاج المعلومات وتداولها بشكل سريع وميسر وواسع، يتجاوز الحدود الجغرافية للحضارات والثقافات».

والقصد هنا إنما القول بأن التعارف المفضي للتحاور الحضاري، إنما يسهم في «عقلنة» النزاعات، التي قد تنشأ أثناء تثبيت الهويات الثقافية لهذه الحضارات، أو التي تتولد في ظروف الأزمات الكبرى، نتيجة حدوث احتكاكات بين أبناء الحضارات المختلفة، وفي بعض الأحيان داخل الحضارة الواحدة، كما كان الشأن ولا يزال بالعديد من الحالات بالغرب، كما بالشرق على حد سواء[١].

ليست القابلية، ولم تكن يومًا، رغبة مجردة أو عزيمة عابرة، بل هي قناعات ذاتية وجماعية، واستعدادات ذهنية ونفسية، لا يمكنها أن تتجسد أو تنجح، إلا بتوافر شروط قبلية أساسية، هي:

الشرط الأول: يستدعي الاحتكام إلى ناصية العلم، والذي يستند بدوره إلى «الحقائق الثابتة والمعلومات الدقيقة والصحيحة، والخبرة العملية، ولا سيما إذا كانت موضوعات الحوار تتناول القضايا العامة في المجتمع، والدولة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وغيرها من شؤون الحكم. ويجب أن يشارك

(١) إن حوار الثقافات، على الرغم من ضرورته ومن أهميته، لا يكفي إذا بقيت الدول الكبرى تمارس سياسات استعمارية توسعية، على حساب شعوب عالم الجنوب، وتستمر في محاولاتها تجاهل الشرعية الدولية، وأيضًا تطبيق سياسات الكيل بمكيالين، كما هو الحال اليوم بالنسبة لسياسات الغرب تجاه العديد من القضايا وفي مقدمتها القضية الفلسطينية، وقضية العراق وأفغانستان.

المتخصصون في مثل هذه المحاورات، حتى تأتي النتائج والأحكام مفيدة، تخدم أغراض الحوار، وتعود بالنفع على أفراد المجتمع ورجال الحكم».

الشرط الثاني: ثم لا بد أن يسود في ظل ذلك، وبموازاته أيضًا، حد أدنى من «حرية الرأي، التي تعطي كل طرف من أطراف الحوار، الحق في أن يقبل أو يرفض ما يعرض عليه من آراء وأفكار وعقائد وموضوعات شتى، وعلى الآخرين أن يحترموا هذه الحرية»، يقبلوا بها، يقدروها حق قدرها، ويتعاملوا معها على هذا الأساس.

الشرط الثالث: ثم إنه من الضرورة بمكان، أن يتوفر من بين ظهراني كل ذلك، معطى المساواة، التي تعني في الإسلام مثلاً، «إلغاء الفروق بين بني الإنسان، بسبب اللون أو الجنس أو الدين أو اللغة أو المال أو العلم، وإنما يكون التمايز بين الناس بالعمل الصالح، الذي يعود عليهم جميعًا بفائدة، وله أجره على ذلك. والمساواة بهذا المعنى، تبث الثقة بين الناس، وتدفعهم إلى التعايش والتعاون».

الشرط الرابع: وتشترط، قبل كل ذلك وفضلاً عنه، ضرورة إعمال قيمة التسامح، وهي قيمة كبرى دعا إليها الإسلام أيضًا، على اعتبار أن ذلك «يرفع الحرج في العلاقات بين الناس، ويجعل الإنسان يترفع عن الكره والبغضاء، وروح الثأر والانتقام. وهي صفات تفسد وقد تدمر الحياة البشرية على الأرض، وتقطع سبل التفاهم والتعاون بين الناس».

إن القبول بمبدأ التعارف، ثم الارتكان إلى الاعتراف بضرورة ذلك، وبتوفير العزيمة لبلوغه، ليس من الصراع الحضاري في شيء، ولا هو من باب التصادم، إنه إنما ترجمة لمبدأ التدافع الحضاري والتفاعل بين الحضارات، «بما يعود على الإنسان والبشرية جمعاء بالخير والفائدة. فالتفاعل عملية صراعية، ولكنها متجهة نحو البناء والاستجابة الحضارية لتحديات الراهن، عكس نظرية صدام الحضارات التي هي مقولة صراعية، تدفع الغرب بإمكاناته العلمية والمادية، لممارسة الهيمنة، ونفي الآخر والسيطرة على مقدراته، وثرواته، تحت دعوى وتبرير أن نزاعات العالم المقبلة سيتحكم فيها العامل الحضاري»[1].

إن الغاية من التدافع هنا إنما هو عمارة الأرض، والإبقاء على الأنفع والأحسن، والأكثر فائدة للبشرية، إعمالاً لقوله تعالى ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾[البقرة: ٢٥١].

هل ثمة قابلية على التعارف، ثم على التحاور بين الحضارات، سيما بين ما يسمى بالحضارة الغربية والحضارة العربية الإسلامية، اللتان غذيتا أطروحتي الصراع والحوار، ولربما ستغذيانهما أكثر في الآماد المنظورة؟

قد لا يستطيع المرء إعمال المقاربة التعميمية، للقول بأنه ليس ثمة قابلية بالمرة، أعني ليس ثمة استعدادًا من لدن هذا الطرف كما من لدن ذاك، للتعرف

(١) زكي الميلاد، تعارف الحضارات، مرجع سابق.

على بعضهما البعض، بغاية التعارف، ثم التحاور. إذ ثمة مفكرون، وفلاسفة، وعلماء اجتماع ودين، ونخب ثقافية، وباحثين بالعديد من مراكز الدراسات، تتوفر لديهم ذات القابلية حقًّا، ويعملوا، فرادى أو مجتمعين، للدفع بالتحاور إلى أقصى مدى ممكن، بصرف النظر عن الغايات والأهداف والخلفيات، ولربما بغض الطرف عن تواضع النتائج المحققة لحد الساعة[(١)].

لكن الثابت، على الرغم من ذلك، أن واقع الحال إنما يبين بجلاء، أن ذات القابلية لدى الغرب غير مؤكدة دائمًا وبكل الأزمان، إذ قد يزداد منسوبها نسبيًّا في الحالات العادية، لكنها تتراجع بقوة، كلما طرأ طارئ أو استجد مستجد، كما الحال بأعقاب أحداث الحادي عشر من سبتمبر، حيث ازداد منسوب اللاحوار لدى الغرب، أو بسياق تزايد الخطاب الأصولي، لدى بعض الجماعات المتبنية لسلوك العنف والغلو والتطرف، في العالم العربي الإسلامي، والتي ترفض بدورها معظم أشكال الحوار والتحاور مع الغرب[(٢)].

(١) انظر بهذه الزاوية: روجيه غارودي، حوار الحضارات، تعريب: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت ١٩٧٨.

(٢) يعاب على هنتنغتون حديثه عن «الحدود الدامية للإسلام»، بإغفال تام من لدنه «للحدود الدامية المسيحية»، بين الأرثوذوكس والكاثوليك في البلقان، و«الحدود الدامية الهندوسية»، في كشمير وفي سريلانكا، أو «الحدود الدامية» بسبب مصالح الدول الأوروبية أو الأمريكية الكبرى، في خطوط التماس بين الشمال والجنوب. كيف إذن يمكن تقسيم العالم المعاصر وتاريخه المتلاحم بين بعض الحضارات الكبرى، إلى محيطات قابلة للتحديد بدقة؟ ثم إن المعارك التي دارت رحاها بين الصرب والكروات، والبوسنيين، بعنف قل نظيره، هل هي حروب متعلقة بالهوية، أم بالماضي، مع أن لدى هذه الشعوب الثلاثة، الكثير من الصفات المشتركة؟ فهم جميعًا، سلافيون، ويتحدثون اللغة نفسها، وخاضوا الكفاح المشترك ضد أعدائهم الخارجيين، خلال قرون، وشكلوا أمة =

إن الحضارة العربية الإسلامية (والعرب والمسلمون بوجه عام) لا تزال، في العديد من الحالات الملاحظة، تخضع لصور نمطية ومقاربات اختزالية، لا تعمل ماكينة الإعلام الجماهيري بالغرب، إلا على تكريسها وتجذيرها، وإشاعتها على نطاق واسع. ولعل ما تقوم به كبريات الجرائد والمجلات الغربية، وما تروجه مؤسسات الإنتاج التلفزيوني والسينمائي، إنما يدلل على سيادة الأحكام المسبقة، وتعذر إمكانات استنبات تمثلات تقرأ الحضارة العربية الإسلامية في سياقها العام، لا أن تأخذ منظومتها العقدية والقيمية بجريرة بعض من حكامها، أو بالقياس إلى فصيل متشدد من أبنائها[١].

وهذه الحضارة لا يزال ينظر إليها أيضًا من داخل الغرب، بنظرة دونية، استعلائية واستكبارية، ليس فقط بسبب احتكام الغرب إلى مقومات العصر، أو بحكم توفره على ناصية المعرفة والعلم والتكنولوجيا، أو توافر مقومات الديموقراطية وحقوق الإنسان من بين أضلعه، ولكن أيضًا على اعتبار تراجع عطاء هذه الحضارة (العربية الإسلامية أقصد)، وانسداد مسالك العطاء والإبداع

= للتذكير فقط، يؤكد عالم التاريخ البريطاني إريك ج. هوبسبون أنه "ليس هنالك أكثر من عشر دول، متجانسة، عرقيًا ولغويًا، من بين الـ١٨٥ دولة في العالم. ومن المحتمل، أنه، ما من دولة، تشتمل على مجمل الأمة، حيث تعلن ذلك بنفسها".

(١) في الوقت الذي بدأت المطالبات تزداد فيه من أجل العودة للقيم المسيحية الأصل، من قبيل التسامح والعدل والتعايش المشترك والاحترام المتبادل، بغرض تحقيق الحد الأدنى من التعايش مع القيم الإسلامية، فإن أتباع الحضارة الإسلامية مطالبون بدورهم بأن يسايروا ذلك، أي بأن يعملوا على الارتقاء في التعامل والسلوك الحضاري، إلى مستوى قيم الإسلام الدينية والثقافية والحضارية، واعتماد المواقف المتناسبة مع ذلك، مع العمل على الانفتاح على مستجدات العصر، والتحولات الكبرى التي تعتمل من بين ظهرانيه.

والاجتهاد لديها، واكتفائها باستهلاك ما يأتيها من الغرب، في تلميح إلى تفوق ما للحضارة الغربية[1].

بالمقابل، لم يستطع العرب والمسلمون، فيما يخصهم، لم يستطيعوا تسويق القيم الكبرى التي تكتنزها الحضارة العربية الإسلامية (سيما قيم الحق والعدل والتسامح والحوار)، ولم ينجحوا فيما بينهم في استنبات خطاب موحد، بغرض تقديمه، أو تقديم الحد الأدنى من المشترك فيه للغرب، لا بل إن صراع المذاهب والطوائف، وتراشق بعضهم البعض بالاجتهادات والتفسيرات والتأويلات والفتاوى، لم يعمل إلا على خلط الأوراق في ذهننا وذهن الغرب، وتشتت المجهودات هنا وهناك، دون تنسيق كبير يذكر، وترك المجال واسعًا أمام سلوك الغلو والتطرف والتكفير ورفض الآخر، جملة وبالتفصيل.

قد يكون مكمن التقصير في العرب والمسلمين، نخبًا وجماهيرًا، وقد يكون ثمة من الأحداث (من قبيل الرسوم الدنماركية المسيئة للرسول الكريم) ما يؤجج

---

(١) في سياق التفاعل الحضاري المراد تفعيله، قد يقول المرء باحتمال تقدم حضارة على حضارة أخرى، بهذا الجانب أو ذاك، كما هو الشأن مع الحضارة الغربية اليوم، إذ بلغت المدنية مستويات جد متقدمة. لكن القول بأفضلية حضارة على حضارة أخرى، هو قول مجانب للصواب والإنصاف، وإلا فمن يستطيع أن يثبت أن هذه الحضارة أو تلك هي أفضل من الباقي، أو أنها أكثر عطاء، وأقوى رمزية وتسامحًا؟ وهل ثمة مقياس محدد، اللهم إلا بعض المقاييس المادية المجردة، لضبط العناصر اللامادية المكتنزة بهذه الحضارة أو تلك؟ ثم لو كان ثمة صراع، وسلم المرء بأن الغلبة باتت فيه لهذه الحضارة على تلك، فهل بالإمكان التسليم بأن ذات الغلبة هي غلبة نهائية، حتمية وأبدية؟ وهل يمكن للمرء الجزم بعدم وجود قيم إنسانية، تشترك فيها هذه الحضارة كما تلك، قيم التسامح واحترام الكرامة الإنسانية، والقبول بالاختلاف في القيم الروحية والمادية، والارتباط بالهوية وهكذا؟

التنابذ، ويفجر كيانات الغضب والكراهية. لكن ما القول في المقابل، في الدراسات التي تبين أن ما يدرسه التلاميذ عن الإسلام والعالم الإسلامي بالغرب، لا يزيد على ٣ بالمائة من المقرر الدراسي، وأن ٩٧ بالمائة من المقرر، مخصصة لتاريخ أوروبا وأمريكا، وفي الغالب ما يكون الجزء المخصص للعالم الإسلامي، ضمن ما يخصص لدول وحضارات ما يعرف بدول العالم الثالث، سواء من الناحية الجغرافية أو التاريخية، أو في إطار توزيع الثروات الطبيعية في العالم، بينما تجعل ذات المناهج من الحضارة الغربية (الأوروبية وإلى حد ما الأمريكية) المحور الأساسي، الذي دارت وتدور حوله الأحداث التاريخية الكبرى[١]؟

وما القول في اتهام البابا للإسلام بأنه دين عنف، وأن الإسلام لم يأت بجديد؟ وما القول في بلدان أوروبا التي تعتبر استعمارها لبلدان العالم الثالث، وضمنها دول عربية وإسلامية، عمل بناء حضاري؟ وما القول في إقبالنا على تعلم لغات الغرب وقراءة تراثه وفكره، ومخاطبته بأدواته السيميائية، في حين لا نجد من لدنه سلوكًا مماثلاً بالمقابل؟[٢]

---

(١) زكي الميلاد، «تعارف الحضارات»، مرجع سابق.

(٢) من المفارقات الكبرى أن أوروبا التي هي اليوم وكر الاستعلاء والتجبر، هي نفسها أوروبا التي احتضنت الأفكار التحررية منذ القرن الثامن عشر، وأيضًا نفس أوروبا التي ألهمت حركات التحرر والاستقلال الوطني، للعديد من شعوب العالم بأواسط القرن الماضي.

هذه عوامل وأحداث قد تبدو عابرة وغير ذات بال كبير، لكنها تؤشر ليس فقط على تدني منسوب القابلية على التحاور من لدن الغرب، بل وأيضًا تدنيه لديه، فيما يخص مبدأ التعرف والتعارف، المحيلين صوبًا على الحوار والتحاور.

بالتالي، فلو سلمنا بأن ثمة حوارًا ما بين الحضارتين الغربية والعربية الإسلامية، على الأقل بمقياس ما يعقد من مؤتمرات وما يعمد إلى صياغته من كتب ودراسات حول ذلك، فإننا لا نستطيع أن نسلم بأنه قد يقوم، فما بالك أن يستقيم بلغة التعارف.

٦- على سبيل الختم

كائنة ما تكن التسميات المروج لها هنا وهناك، بالغرب وبالشرق، للتعبير عن طبيعة العلاقة القائمة بين الحضارة الغربية (بلغة صمويل هنتنغتون) والحضارات الأخرى، وضمنها تحديدًا الحضارة العربية الإسلامية، فإنها تبقى في توصيفاتها صراعية المنحى، وفي المأمول منها تحاورية الطبيعة والطبع[١].

إن أطروحة هنتنغتون أطروحة إنذارية وتحذيرية بامتياز، تنطلق من ملاحظة وتمثل ما يجري بواقع الحال، مفادها تأشير الكاتب على ضرورة اتخاذ سبل الحذر

(١) لو لم يكن ثمة تفاعل وتلاقح وتكامل حضاري، وكان بمقابله صراع وتدمير واستهداف لكل حضارة لما قبلها من حضارات، لما بلغت الحضارة الغربية ما هي عليه اليوم. يقول برنارد لويس بهذا الخصوص: «لقد كانت هناك حضارات مهيمنة في الماضي، وبدون شك ستكون هناك أخرى في المستقبل. الحضارة الغربية تدمج حداثات سابقة عديدة، بمعنى أنها مثرية بإسهامات وتأثيرات ثقافية أخرى، سبقتها في الزعامة، وهي نفسها ستترك إرثًا ثقافيًا غربيًا لحضارات أخرى ستأتي».

والحيطة من الحضارات غير الغربية، التي تحتكم إلى معتقدات وقيم وتمثلات للآخر، لا تتساوق في مجملها مع «النموذج الغربي»، ترفض القبول بمرجعيته، ترفع لواء الرفض والتطرف بوجهه، وتلوح بناصية الغلو والتعصب بإزائه(١).

أما الخطاب المتبني لأطروحة حوار الحضارات، فهو خطاب من فصيلة رد الفعل على الأطروحة السابقة، متطلع لتقويض أسسها والطعن فيها، على الأقل من زاوية الاعتقاد بأن الحضارات لا تتصادم، بل تتحاور بجهة التكامل والتلاقح، بأفق إفراز الحد الأدنى من القيم الكونية المشتركة، التي لا مصلحة لطرف من طرفي أو أطراف المعادلة أن يقوضها، أو يفرط فيها بأي شكل من الأشكال. مطلب الحوار هنا هو الأهم، وهو قائم بكل الأحوال، سواء بظل وجود الصراع، أم بسياق انتفائه(٢).

إن البعد الجوهري الغائب في أطروحة حوار الحضارات، لا يكمن في طابعها الوقائي الصرف، ناهيك عن مضمونها الاتقائي، ولا يكمن في طبيعتها «المسالمة»، والمهادنة وإلى حد ما الموضوعية، بل ويكمن في انعدام المقومات الأساسية لضمان

---

(١) راجع بهذه النقطة: مهدي المنجرة، الحرب الحضارية الأولى: ماضي المستقبل ومستقبل الماضي، عيون، الدار البيضاء، ١٩٩٠.

(٢) يقول الأمير تشارلز: «إن الذي يربط العالمين الغربي والإسلامي أقوى بكثير مما يقسمهما. فالمسلمون والمسيحيون واليهود جميعهم أصحاب كتاب. والإسلام والمسيحية يشتركان في النظرة الوحدانية: الإيمان بإله واحد، وبأن الحياة الدنيا فانية، وبالمسؤولية عن أفعالنا، والإيمان بالآخرة. إننا نشترك في كثير من القيم... إن الإسلام جزء من ماضينا ومن حاضرنا، في جميع مجالات البحث الإنساني، وقد أسهم في إنشاء أوروبا المعاصرة. إنه جزء من تراثنا، وليس شيئًا منفصلاً عنه... إننا ما زلنا نحتاج إلى بذل جهد أكبر لتفهم كل منا الآخر، وأن نتخلص من سموم التفرقة، ومن أشباح الخوف والتشكيك. وكلما طال مشوارنا في هذا الطريق، فإننا نكون قد خلقنا عالمًا لأطفالنا وللأجيال المقبلة».

من محاضرة له بمركز الدراسات الإسلامية بجامعة أكسفورد، أكتوبر ١٩٩٣.

ذات الحوار، وفي مقدمة المقومات إياها، مقوم التعارف، ثم مقوم القابلية على التعارف، بغرض الاتصال والتواصل، ثم الحوار والتحاور.

إن فكرة القابلية على التحاور إنما تستوجب توافر المقدرة والاستطاعة، وكذلك الحاجة، ثم النية، ثم الرغبة في قبول منظومة الآخر، أيًّا يكن مستوى الاختلاف معه، أو مدى تنافر المرجعيات القائمة بين الطرفين(١).

وعلى هذا الأساس، فإذا كان التعارف، المرتكز على الاطلاع على حضارة الآخر، هو المدخل الضروري، وإن كان غير كاف لإقامة حوار من نوع ما، فإن توافر القابلية يبدو لنا أكثر إلحاحًا وملحاحية وضرورة، شريطة ألا تكون ذات القابلية مرتكزة على أحكام مسبقة، أو محكومة بشروط قبلية أو مبنية على أساس شيطنة هذا الطرف لذاك، وهكذا(٢).

إن استنبات هذه القابلية ليس عملاً اعتباطيًّا، أو من قبيل الجهد المضيع للوقت، المستهلك للاجتهاد الصرف، إنه البعد الذي يوفر الأدوات والأعتدة

---

(١) مادام هناك جهل بالإسلام، وتجاهل للبعد الحضاري الذي يدفع به، فإن من المتعذر محو آثار وتداعيات النظرة التي ترى فيه دين صراع. إن مفهوم حوار الحضارات يكاد يفرغ من مضمونه ومن محتواه الحقيقي، طالما لم ينبن على أساس من التعارف المسبق، الكفيل بانفتاح كل طرف على الطرف الآخر، وطالما لم يقم على أساس من احترام الخصوصيات الدينية والثقافية لكل الشعوب والأمم والحضارات. وهذا لن يتم إلا باستبعاد أي ضرب من ضروب الهيمنة الفكرية أو الثقافية أو ما سواها، والتي تتغيأ فرض قطبية كونية، من خلال مسلسلات العولمة الاقتصادية والإعلامية والعسكرية وغيرها.

(٢) إنه لا قيمة لأي حوار حضاري طالما لم تسع كل حضارة طرفًا في هذا الحوار، إلى التعرف على الحضارات الأخرى، بغرض فهم مكوناتها واستيعاب قيمها ومثلها، على الأقل من زاوية تصحيح العديد من التصورات الخاطئة، التي تكون قد تكونت جراء عوامل تاريخية أو دينية أو أيديولوجية أو ما سواها.

الضرورية للدخول في حوار جدي وفعال وناجع مع الآخر. والمعني في هذه الجزئية هم بالتحديد «الفلاسفة، واللغويون، وأصحاب الدراسات الثقافية والسياسية والتاريخية والدينية والقانونية والاقتصادية (قبل خبراء السوق المصرفية والشبكات المعلوماتية)، والذين يجب أن يعملوا بصدق على تحليل كل ما يحيط بالتواصل بين الحضارات ومشاكله، والحواجز التي تعيق تقدمه نحو تعاون حضاري طويل الأجل، بعيدًا عن الحسابات الاقتصادية قصيرة الأجل، التي تواجه مخاطر جمة، نتيجة عدم الاستقرار السياسي والاجتماعي على أي حال، ما استمرت الأوضاع الداخلية والتوازنات الإقليمية على ما هي عليه»[١].

هل يعقل، بزمن الشبكات الرقمية العالمية، وتوافر سبل بلوغ مختلف أشكال البيانات والمعلومات والمعارف، وتحول العالم إلى «قرية صغيرة»، هل يعقل ألا تتوفر القابلية لمعرفة الآخر، قبل الإقبال على معرفته، ومحاورته بالتالي بالمباشر الحي؟

إن ثورة تكنولوجيا الإعلام والمعلومات والاتصال، وانفجار المضامين من بين ظهراني شبكة الإنترنت، والتعدد الهائل للقنوات التلفزيونية المقتنية للأقمار الصناعية وما سواها، إنما أسهمت في اتصال الناس فيما بين بعضهم البعض، دونما

(١) القول بهذا لا يعني القول بأن المسألة محصورة ومقتصرة على النخب والدارسين والأكاديميين. بالعكس من ذلك، فهو تحدٍّ يسائل كل الشرائح الاجتماعية والثقافية والدينية ومؤسسات المجتمع المدني وما سواها. ألم يتضرر المسلم العادي من التضييقات التي تأتت من التفسير التآمري لأحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، ومن التوظيفات الجانبية التي استتبعتها على حرية الأفراد والجماعات وحركتهم؟

راجع بهذه النقطة: زكي الميلاد، تعارف الحضارات، مرجع سابق.

إكراهات كبرى تذكر، ودونما رقابة كبيرة على مراسلاتهم وسبل بلوغهم لبنوك المعطيات والمعرفة، لكنها أسهمت وبالآن ذاته، في تقليص التواصل الإنساني فيما بينهم، لا بل وتحولت، في العديد من أعتدتها ومضامينها، إلى وسيلة لزعزعة منظومات القيم، المتجذرة من بين ظهراني هذه الحضارة كما تلك، أو الدفع إلى التشكيك في هذا المعتقد أو ذاك.

ثم هل يعقل أن يبقى «الحوار» متوقفًا على ثنائية «لماذا يكرهوننا، يقول البعض، لماذا يعادوننا، يقول البعض الآخر؟»، المرفوع لواؤها بالغرب كما بالشرق، في زمن باتت سبل الاطلاع على منظومة الآخر متيسرة، وإلى حد بعيد؟ هل يعقل أن يستمر التدثر خلف المصالح الآنية، القصيرة المدى، والمادية المباشرة، لتمرير أطروحات، من شأنها الرفع من منسوب الاحتقان بين الأقوام والدول والشعوب؟

إن البشر، يقول قائل، لا يتصارعون على الماضي، بل على الحاضر والمستقبل، ولا يتنافسون على الجنة، أو على مكارم الأخلاق، بقدر ما يتنافسون على الثروة والسلطة والقوة[١].

(١) إن الحوار الحضاري شأن ثقافي في أكثر من جانب، وليس مرتبطًا بالضرورة بالقضايا الدينية الصرفة، التي هي من صلب فرضيات ومبادئ ومواقف الإيمان، ويعتبرها أصحابها قضايا مقدسة، لا يجوز الاقتراب منها. فيما عدا ذلك، فكل شيء مطروح للنقاش، من قبيل آفاق الانفتاح والتواصل الإنساني، والتي تشترط بدورها ومن أجل تحققها، الاعتراف بالآخر، وتفهم مطالبه ومقاصده، وإدراك تمثلاته على قدم من المساواة والندية، وعدم استفزازه بالتمييز أو التحقير أو الإلغاء أو الإقصاء أو ما سوى ذلك. إن العنصر الثقافي لا يمكن أن يكون سببًا من أسباب الصراع الحضاري. السبب كامن في طبيعة السياسات المعتمدة، والتي غالبًا ما يكون خيطها الناظم المصالح الاقتصادية والاستراتيجيات السياسية، والعلاقات الدبلوماسية التي تنسجها هذه الدولة أو المجموعة من الدول مع ما سواها من دول ومجموعات. إن الحوار الحقيقي يجب أن يمر عبر التسامح، أي =

ولكنهم، من خلال الحوار والتواصل فيما بينهم، يمكن أن يعيشوا فوق سفينة الأرض بتحابب واحترام متبادلين، قائمين على مجموعة قواعد، من أهمها: احترام حقوق الآخرين وحرياتهم، والاعتراف والقبول بالاختلافات الفردية، وتعلم كيفية الاصغاء للآخرين والاتصال بهم وفهمهم، وتقدير التنوع والاختلاف الثقافي، والانفتاح على أفكار الآخرين وفلسفاتهم، والاعتراف بأن ليس هناك فرد أو ثقافة أو وطن أو ديانة، تحتكر المعرفة والحقيقة، كالاستعلاء والتمييز والعنصرية، وغيرها من المقولات المضادة للتسامح، والتي ولدت من رحمها، حركات العنف المؤدلج والمؤطر والمسيس، باعتباره الركن الأصلب من أحادية عقائدية، مطلقة الصواب.

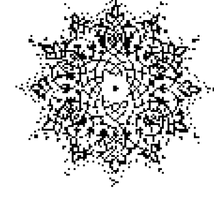
يقول الأستاذ جون إسبوزيتو: «كما يحلم البعض والملايين في شمال إفريقيا، والشرق الأوسط، ووسط آسيا وجنوبها الشرقي، في إيجاد نظام عالمي جديد، ويتطلعون إلى دور أكبر من التحرر السياسي والديموقراطي، فإن استمرار حيوية الإسلام والتحركات الإسلامية، لا تمثل تهديدًا بل تحديًّا... إن معظم التحركات الإسلامية ليست بالضرورة ضد الغرب، أو ضد الولايات المتحدة، أو ضد الديموقراطية. وإذا كانوا يمثلون تحديًّا لبعض الفرضيات التي استقرت عليها نظم معينة أوتوقراطية، إلا أن هذه التحركات ليست بالضرورة تهديدًا للمصالح الأمريكية. إن التحدي الذي يواجهنا هو أن نفهم بطريقة أفضل، تاريخ وحقائق

= عبر انفتاح «الذاكرات» التاريخية على بعضها البعض، وهذا يستوجب معرفة الثقافة واللغة، ليس فقط على المستوى الأكاديمي والنخبوي، بل في إطار جماهيري أوسع، وعلى مستوى وسائل الإعلام والاتصال.

العالم الإسلامي، وأن نتعرف على تنوعه ووجوهه المختلفة، بدلاً من أن نتصور صورة تمثل تهديدًا إسلاميًّا»[١].

أزعم أن هذا المقتطف من قول رجل غربي، كاف وحدَه، ليدلل على أن حلقة الوصل المفقودة في العلاقة بين الحضارات بالماضي، كما بالحاضر، كما بالقادم من أيام، إنما تكمن في انعدام القابلية على التعارف، باعتبارها المدخل الأساس للقابلية على الحوار والتحاور الحضاري.

(1)Cf : John Esposito et F. Burgat (Eds.), «Modernizing islam: sphere in the Middle East and .Europe», New religion in the public Brunschwig, Rutgers University Press, 2003



المساهمون في أوراق المؤتمر

الإمام الأكبر أحمد الطيب

شيخ الأزهر الشريف (مارس ٢٠١٠- حتى الآن). رئيس جامعة الأزهر (سبتمبر ٢٠٠٣- مارس ٢٠١٠). تقلد منصب الإفتاء(مارس٢٠٠٢- سبتمبر٢٠٠٣). عميد كلية الدراسات الإسلامية والعربية بجامعة الأزهر، كما اشتغل بالبحث والتدريس في جامعات: الإمام محمد بن سعود بالرياض، وجامعة قطر، وجامعة الإمارات، والجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد/ باكستان. عضو بالعديد من المجالس والمجامع واللجان العلمية والإسلامية، المصرية والعربية، وله العديد من المؤلفات والدراسات.

الدكتور حاتم بوسمة (hatemboussemma@hotmail.com)

باحث أكاديمي تونسي، حصل على شهادة الدكتوراه في العلوم الإسلامية من المعهد العالي لأصول الدين سنة ٢٠٠٧م، أستاذ مساعد في قسم الفقه وعلومه، له العديد من المؤلفات والدراسات.

الدكتور زكي الميلاد (almilad@almilad.org)

كاتب وباحث سعودي، مختص في الفكر الإسلامي والإسلاميات المعاصرة، رئيس تحرير مجلة الكلمة، عضو في عدد من المؤسسات والهيئات العلمية والفكرية العربية والإسلامية، له العديد من المؤلفات والدراسات.

الدكتورة سارة حكيمي (sou7bafialah@yahoo.fr)

كاتبة وباحثة تونسية، دكتوراه في العلوم الثقافية، شاركت في العديد من الأنشطة الثقافية في تونس وخارج تونس.

الدكتور سامح فوزي (sameh.fawzy@bibalex.org)

صحفي وباحث مصري، يشغل الآن منصب مدير مركز دراسات التنمية بالمكتبة، يكتب بانتظام في عدد من الصحف باللغتين العربية والإنجليزية، وله كتب وأبحاث نشرت باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية، عضو بالفريق العربي للحوار الإسلامي المسيحي، ومهتم بقضايا المواطنة، والمسيحيين العرب.

الدكتور سعيد بنسعيد العلوي (saidbensaidalaoui@gmail.com)

باحث أكاديمي مغربي، رئيس سابق لكلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، ورئيس سابق لجامعة محمد الخامس، عضو في عدد من الهيئات والمؤسسات العربية والدولية، له العديد من المؤلفات والدراسات.

الدكتور عاصم حفني (ahefny@yahoo.com)

باحث أكاديمي مصري، محاضر في قسم الدراسات العربية والإسلامية في مركز الدراسات الشرق أوسطية بجامعة ماربورج الألمانية، عضو في عدد من المؤسسات والهيئات المهتمة بالدراسات الإسلامية وحوار الحضارات.

الدكتور محمد مراح (marahmohamed@yahoo.fr)

باحث أكاديمي جزائري، أستاذ محاضر في كلية الحقوق والعلوم السياسية جامعة العربي مهيدي، شارك في العديد من الندوات والمؤتمرات العلمية والثقافية في الجزائر وخارجه، له العديد من المؤلفات والدراسات.

الدكتور محمد بنصالح (bensalah24@yahoo.fr)

باحث مغربي، خبير في المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، أشرف على العديد من الورش والدورات التدريبية في التعددية الثقافية والحوار بين الحضارات، له العديد من الكتابات والدراسات المنشورة.

الدكتور محمد عمارة

كاتب ومفكر إسلامي مصري عضو هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف، بعد التخرج في الجامعة أعطى كل وقته وجهده لمشروعه الفكري، فجمع وحقق ودرس الأعمال الكاملة لأبرز أعلام اليقظة الإسلامية الحديثة، أسهم في تحرير العديد من الموسوعات السياسية والحضارية والعامة، له العديد من المؤلفات والدراسات، مستشار مدير مكتبة الإسكندرية.

الدكتور محمد كمال الدين إمام

باحث أكاديمي مصري، أستاذ الشريعة بكلية الحقوق جامعة الإسكندرية، عضو في العديد من الهيئات والمؤسسات العلمية والفكرية المصرية والدولية، خبير بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، له العديد من المؤلفات والدراسات، مستشار مدير مكتبة الإسكندرية.

الدكتور محمد يوسف عدس (myades6@hotmail.com)

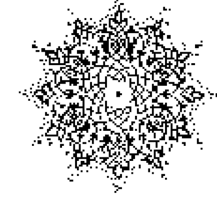
كاتب وباحث مصري، خبير سابق ومستشار في منظمة اليونسكو، ترجم العديد من المؤلفات، ومنها مؤلفات الدكتور علي عزت بيجوفيتش، كما له العديد من المؤلفات والدراسات.

الدكتورة نادية محمود مصطفى (nmostafa56@yahoo.com)

باحثة أكاديمية مصرية، أستاذ العلاقات الدولية ورئيس قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، مديرة سابقة لمركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، لها العديد من المؤلفات والدراسات.

الدكتور يحيى اليحياوي (elyahyaoui@elyahyaoui.org)

باحث أكاديمي مغربي، أستاذ التعليم العالي بكلية الحقوق قسم اقتصاد المعرفة والشبكات الرقمية بجامعة محمد الخامس في الرباط، حصل على جائزة المغرب الكبرى للكتاب سنة ١٩٩٦م، له العديد من المؤلفات والدراسات.



المشاركون في المؤتمر

م	الاسم	الوظيفة	البريد الإلكتروني
١	إبراهيم محمد زين	بروفيسور – الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا	ibrahimz@iiu.edu.my
٢	إيهاب السيد علي العزازي	مدير وحدة المعلومات والتوثيق– المركز الثقافي الأسيوي	elazazy5@gmail.com; el-azazy-5@yahoo.com
٣	إسماعيل محمد إسماعيل الفخراني	صحفي – جريدة الأهرام	fakharani@hotmail.com
٤	الشيماء الدمرداش العقالي	باحثة في الشئون الإسلامية– دكتوراة في الدراسات الإسلامية	morsi_a@hotmail.com
٥	أيمن زهري	خبير السكان ودراسات الهجرة– الجمعية المصرية لدراسات الهجرة	azohry@zohry.com
٦	السيد هاني	نائب رئيس تحرير – جريدة الجمهورية	elsayedhany2@yahoo.com
٧	الزهراء يوسف أحمد رشوان	ماجستير في علم الاجتماع	zahraa_yousif@yahoo.com
٨	أمل حمادة	مدرس العلوم السياسية– كلية الاقتصاد والعلوم السياسية	amalhamada@elgaby.net
٩	أميرة علي الدين حسن أبوسمرة	مدرس مساعد – كلية الاقتصاد والعلوم السياسية	emofeps@yahoo.com

م	الاسم	الوظيفة	البريد الإلكتروني
١٠	إيمان محمد جلال الدين	مديرة مكتب أستاذ هشام جعفر- مؤسسة مدى للتنمية الإعلامية	oimain@onislam.net
١١	باكينام الشرقاوي	أستاذ العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية- جامعة القاهرة	Pakynam2002@yahoo.com
١٢	بلال مؤمن محمود	باحث في الفلسفة، محرر أون إسلام.نت	helalmomen@yahoo.com
١٣	تشاندرا لسمانا سيماموراا	طالبة اندونيسية بجامعة الأزهر	laksamaracandra@gmail.com
١٤	جمال الدين محمد قطب	الرئيس الأسبق للجنة الفتوى بالأزهر الشريف	gamalkotb49@hotmail.com
١٥	حسام الدين جمال الدين بدر	مدرس جامعي؛ تخصص حوار الأديان والحضارات - كلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر	husambadr@hotmail.c
١٦	حسن محمد السعدي	أستاذ التاريخ القديم والحضارة- كلية الآداب - جامعة الإسكندرية	hassanelsaady@yahoo.com
١٧	خالد عبد الرحمن الزعفراني	كاتب ومؤلف- مركز العدالة والتنمية للدراسات	kzafarny@yahoo.com
١٨	خالد السيد حسن عبد الجواد	خبير اقتصادي وديموجرافي - الجمعية المصرية لدراسات الهجرة	kehassan@gmail.com
١٩	دريسا تراوري	أستاذ اللغة العربية - ماكو / مالي	idristraore@gmail.com

م	الاسم	الوظيفة	البريد الإلكتروني
٢٠	رضوى صلاح محمد إمام	باحث ومنسق مشروعات – مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات – جامعة القاهرة	radwa.salah80@gmail.com
٢١	رندة محمد فوزي النشار	أستاذ مساعد– كلية التربية – جامعة عين شمس	randaelnashar@yahoo.com
٢٢	ريهام أشرف باهي	مدرس العلوم السياسية – كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة	riham.bahi@gmail.com
٢٣	سامر رشواني	أستاذ جامعي – جامعة حلب	srashwani@hotmail.com
٢٤	سيد دسوقي حسن	أستاذ– قسم الطيران – كلية الهندسة – جامعة القاهرة	sayedhassan@hotmail.com
٢٥	صلاح الدين الجوهري	أكاديمي واستشاري، عمل بالعديد من المؤسسات والهيئات المصرية والدولية، المستشار الرئيسي لمكتبة الإسكندرية لمشروع إعادة إصدار كتب التراث الإسلامي الحديث.	salah.Elgawhary@bibalex.org salgouhari@mcit.gov.eg
٢٦	صلاح سالم	كاتب وصحفي – جريدة الأهرام	salahmsalem@hotmail.com
٢٧	عبد الرحيم بنحادة	أستاذ باحث – جامعة محمد الخامس – الرباط	abenhadda@hotmail.com

م	الاسم	الوظيفة	البريد الإلكتروني
٢٨	عبد الله رمضان خلف	محاضر في الأدب العربي – جامعة المدينة العالمية – ماليزيا	arharidy@gmail.com
٢٩	عبد العزيز حميدة	مساعد مدير تحرير جريدة المساء- وكيل نقابة الصحفيين بالإسكندرية – دار الجمهورية للصحافة	azizhemida@hotmail.com
٣٠	عبده موسى عبده البرماوي	باحث	bermawy@gmail.com
٣١	عبد الله ربيع	أستاذ أصول الفقه – جامعة الأزهر – كلية الدراسات الإسلامية والعربية	abdallah1960@hotmail.com
٣٢	عبد الدايم محمد عبد الرحمن نصير	أستاذ الفيزياء- مستشار شيخ الأزهر للتعليم والعلاقات الثقافية- نائب رئيس جامعة الأزهر سابقًا	nosseroffic@yahoo.com
٣٣	عبد الله إبراهيم سعيد	أستاذ جامعي – الجامعة اللبنانية	abdallah-49@hotmail.com
٣٤	عبد الرحمن أبو العزايم بهنس	باحث – مكتبة الشروق الدولية – معيد كلية اللغة العربية- جامعة الأزهر- أسيوط	01061223016
٣٥	عماد حسين محمد	باحث ومؤرخ مجلة المسلم المعاصر	emadhm2000@hotmail.com
٣٦	علي مبروك	أستاذ مساعد- كلية الآداب- قسم الفلسفة- جامعة القاهرة	sofmabrook@hotmail.com

م	الاسم	الوظيفة	البريد الإلكتروني
٣٧	عصمت نصار	أستاذ بكلية الآداب – قسم الفلسفة – جامعة بني سويف / وكيل الكلية لشئون الطلاب– جامعة بني سويف	eyad-es2006@yahoo.com
٣٨	فاطمة شحاتة أحمد زيدان	محاضر بكلية الحقوق– جامعة الإسكندرية	01223849948
٣٩	فاطمة أحمد حافظ	باحثة – محرر بموقع أون إسلام	hafiz-fatma@gmail.com
٤٠	محمد القاسم	محرر– مكتبة الإسكندرية	dawod3000@gmail.com
٤١	محمد حلمي عبد الوهاب	باحث وكاتب	bhadawa@gmail.com; bhadawa@hotmail.com
٤٢	محمد محمود محمد السيد	مذيع – صوت العرب والقنوات المتخصصة	mo_ne_2007@yahoo.com
٤٣	محمد عبد المنعم	مدرس مساعد– قسم الفلسفة– كلية الآداب– جامعة حلوان	menam_aflaton@yahoo.com
٤٤	محمد همام	أستاذ باحث – مسئول إداري	houmoum@maktoob.com
٤٥	محمد موفق الأرناؤوط	أستاذ بجامعة العلوم الإسلامية العالمية– عمان– الأردن	mm_arnaut@hotmail.com
٤٦	محمد علي فرحات	كاتب وشاعر – مدير تحرير جريدة «الحياة» الدولية	farhat@alhayat.com
٤٧	محمد فتحي عبد الله	أستاذ الفلسفة اليونانية المتفرغ– كلية الآداب– جامعة طنطا	m.f.abdalla@gmail.com

م	الاسم	الوظيفة	البريد الإلكتروني
٤٨	محمود عبد السلام عزب	مستشار شيخ الأزهر للحوار، أستاذ بجامعتي الأزهر والسوربون	mahmoudazab62@ yahoo.fr
٤٩	محمود خميس ياقوت أبو سمرة	مفتش سياحة بمحافظة الإسكندرية- صحفي بجريدة كلمة مصر	01224665950
٥٠	محمود فاروق فاضل	منسق برنامج الديمقراطية- مركز الشهاب لحقوق الإنسان	farouk.arabia@gmail.com
٥١	موسى بوزقورت	رئيس مجلس إدارة الجمعية المصرية التركية للصداقة والثقافة	01005784524
٥٢	مصباح الله عبد الباقي	أستاذ في قسم التفسير وعلوم القرآن بكلية أصول الدين- جامعة كابول- افغانستان	misbah68@hotmail.com
٥٣	مفتاح أديولي أولالي	صحفي- مذيع- محرر، مؤسسة مدى للتنمية الإعلامية (أون إسلام.نت)	akandeola@hotmail; akandeola@ yahoo.co.uk
٥٤	مدحت ماهر عبد الفتاح الليثي	المدير التنفيذي لمركز الحضارة للدراسات السياسية، باحث سياسي- مركز الحضارة	cencivpol@yahoo.com
٥٥	منى أحمد محمد أبوزيد	أستاذ – قسم الفلسفة – كلية الآداب – جامعة حلوان	dr_monazeid@hotmail.com

م	الاسم	الوظيفة	البريد الإلكتروني
٥٦	منى محمد عقيل القويضي	مدرس بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية–جامعة القاهرة	mmak55@yahoo.com; mona.el-kouedi@kcl.ac.uk
٥٧	مصطفى السعيد خفاجي	مدرس مساعد – كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة	dreamlovepop1991@yahoo.com
٥٨	نصر الدين شريف باعطوة	دكتوراه اللغة العربية وآدابها – باحث وناشط سياسي	baatwa1@yahoo.com
٥٩	نوزاد صواش	رئيس القسم العربي بمؤسسة البحوث الأكاديمية والإنترنت، المشرف العام على مجلة حراء التركية الناطقة باللغة العربية	nevzatsavas@yahoo.com
٦٠	نور الدين الخادمي	وزير الشؤون الدينية بتونس، أستاذ بجامعة الزيتونة	nourelkhadmi@yahoo.com
٦١	هالة أحمد زكي	المشرف على صفحة تراث وحضارة- جريدة الأهرام	01001331718
٦٢	هشام أصلان	صحفي – جريدة الشروق	01005106297
٦٣	هشام أحمد عوض جعفر	رئيس مجلس أمناء مؤسسة مدى للتنمية الإعلامية	iomain@onislam.net
٦٤	وسام محمد الضويني	باحثة بمركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، جامعة القاهرة	hewar@hewaronline.net
٦٥	وسام فؤاد	مدير تحرير موقع مدارك بشبكة أون إسلام – مؤسسة مدى للتنمية الإعلامية	wessam.fauad@gmail.com

TA‘ÂRUF AL ḤADÂRÂT

Editors

ZAKI AL-MILAD

SALAH-EDDIN AL GAWHARY

DAR AL-KITAB AL-MASRI
CAIRO

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

DAR AL-KITAB AL-LUBNANI
BEIRUT